JAVIER MELLONI RIBAS

El Uno en lo Múltiple

Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones

Sal Terrae

Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1515-2
Dep. Legal: BI-2241-03

Fotocomposición:
Sal Terrae – Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Bilbao

A aquellos y aquellas
que llevan en su sangre
la sabiduría de los caminos invisibles.

ÍNDICE

ABREVIATURAS

aram	arameo
arb	árabe
BS	Brahma Sûtra
BG	Bhagavad Gîtâ
BrUp	Brhadâranyaka Upanishad
chn	chino
ChanUp	Chândoya Upanishad
Cor	El Corán
Denz	DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*
Dh	Dhammapala
Ene	Enéadas de PLOTINO
EE	Ejercicios Espirituales de IGNACIO DE LOYOLA
grie	griego
heb	hebreo
IsUp	Isha Upanishad
KeUp	Kena Upanishad
jpn	japonés
lat	latín
M	Morada de TERESA DE JESÚS
ManUp	Mândûkya Upanishad
MunUp	Mundaka Upanishad
per	persa
PG	*Patrologia Graeca*, MIGNE
PL	*Patrologia Latina*, MIGNE
sansc	sánscrito
YS	Yoga Sutra de PATANJALI

Además de las abreviaturas convencionales de la Biblia

NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN DE PALABRAS DE OTRAS LENGUAS

Hemos adoptado la siguiente transcripción simplificada de sonidos consonánticos de otras lenguas que no existen en castellano, con las siguientes equivalencias aproximadas de pronunciación:

j	«gi» italiana
g	«g» gutural para todas las vocales
gh	«g» gutural arrastrada
kh	«j» española dura
q	«q» española o «k» inglesa
h	«h» aspirada inglesa o alemana
th	«th» inglesa dura («thick»)
dh	«th» inglesa suave («this»)
z	«z» francesa
sh	«sh» inglesa o ch francesa
zh	«ts» palatal y enfática

El acento circunflejo indica vocal larga (â, î, û)

PRESENTACIÓN

«La rosa no es el loto
pero ambas son conformes
al arquetipo de la flor»

ESTE libro trata de salir al encuentro de la paradoja que suscita la existencia de las diferentes religiones de la Tierra: por un lado, cada una de ellas se presenta como mediación única para vincular con la Realidad Última, ofreciendo unas pautas que aseguran una doctrina y una experiencia de carácter definitivo y absoluto; pero, por otro lado, nos hallamos ante el desconcierto de la multiplicidad de mediaciones que así se presentan. Tal paradoja se torna fecunda al tomar conciencia de que la Realidad que cada religión trata de mediar trasciende radicalmente a las mismas religiones que la vehiculan, sin que por ello queden suprimidas, ya que son ellas las que permiten acceder a un destello de Aquélla.

Estas páginas están escritas por alguien que ha sido alcanzado por lo Divino a través de una de estas mediaciones (la cristiana, y más concretamente la tradición latina), pero que al mismo tiempo es testigo de cómo otros seres humanos, a los que siente como hermanos, han sido atraídos y arrebatados a través de otras mediaciones. Este libro está escrito con la convicción de que es posible sostener el valor de la diversidad de *religaciones* y, al mismo tiempo, afirmar que es *común* lo que ellas vehiculan. *Común* no significa *lo mismo*, porque pensamos que debemos mantener el fenómeno –y el hecho innegablemente constatable– de la diversidad de manifestaciones hasta el final. Pero *diversidad* tampoco significa *oposición*, y menos aún *contradicción*, porque tal *diversidad* no implica una imposibilidad de

encuentro ni de percepción de que existe una Unidad última que subyace tras ellas. De ahí el título de nuestra obra: *El Uno en lo Múltiple,* donde lo Uno y lo múltiple no están en relación de yuxtaposición, y menos aún de oposición, sino en íntima trabazón, en tanto que son los dos polos de lo Real, donde uno existe en y a través del otro, velándose y desvelándose mutuamente.

Dicho de otro modo: no tenemos acceso a esa Unidad si no es a través de esa misma diversidad por la que el Uno se manifiesta. *Diversidad* significa aquí riqueza, una riqueza que habla de las múltiples posibilidades que tiene el Uno de revelarse. Las metáforas que nos ofrece la naturaleza son abundantes: la hallamos en la luz blanca que se difracta a través de los sietes colores del arco iris, en los múltiples afluentes de un río que se van juntando hasta llegar al mar, en las diferentes laderas que forman una montaña, en las muchas ramas que surgen de un mismo tronco, en los radios que conducen al centro de una circunferencia, o en la misma frase que abre estas páginas: «la rosa no es el loto, pero ambos corresponden al arquetipo de la flor»[1]. También la cultura es fecunda en imágenes plurales de un único fenómeno: existen múltiples lenguas y lenguajes para describir y expresar la Realidad que nos atañe a todos; múltiples trajes para cubrirse y múltiples arquitecturas para construir el hogar humano; incontables danzas para celebrar la vida, ritmos para acompasarla y melodías para cantarla. Y, al mismo tiempo, todas estas diversidades culturales «no son más que los *dialectos* de un único lenguaje espiritual»[2].

Así pues, por un lado celebramos la diversidad de formas, aromas y colores que pueblan la tierra y hacen tan prolífico el mosaico de las religiones y, por otro, reconocemos que todas ellas revelan una estructura común de la experiencia religiosa, que es lo que también quisiéramos resaltar aquí: los rasgos universales de la experiencia espiritual como uno de los modos de hacer fecundo el diálogo interreligioso.

Todavía podemos utilizar otra imagen: las copas en que se sirve el vino son diferentes, incluso los vinos que se sirven en las distintas copas son diversos; pero lo que decimos es que la embriaguez que

1. Jean-Pierre SCHNETZLER, *Oración y meditación en el cristianismo y en el budismo,* Mensajero, Bilbao 1999, p. 10.
2. Alfred JEREMIAS, citado por Ananda K. COOMARASWAMY, *El Vedanta y la tradición occidental,* Siruela, Madrid 2001, p. 69.

provocan todos ellos es común. Podría objetarse esta metáfora arguyendo que también hay diferentes tipos de embriaguez, y que los efectos de las intoxicaciones del vino dependen de su calidad, hasta el punto de que las intoxicaciones de alguno de ellos pueden convertirse en veneno. Es cierto: el discernimiento debe estar siempre presente, porque esta embriaguez de la que hablamos no adormece ni enajena, sino que, por el contrario, despierta a una extraordinaria lucidez y conciencia del Todo, que, a su vez, es amor por todo.

El signo de la auténtica embriaguez por lo Divino es el despojo: el que ha sido embriagado o intoxicado por esa Dimensión última y primera de lo Real es un ser hecho pobre, desarmado y libre, esto es, ofrecido y desprendido, en las antípodas de toda forma de poder o de apropiación. Porque la Fuente es puro darse, y quien se acerca a ella es incapaz de retener, ya que su bebida lo convierte en ofrecimiento y ofrenda como ella. Ya dijo el Maestro Eckhart que la pobreza es el atributo supremo de Dios. Esta pobreza es desnudez y trascendimiento de toda mediación, pero sin que ello conlleve desprecio alguno por ninguna de ellas; es más, conlleva su agradecimiento. Lo único que no puede soportar el que ha quedado embriagado es que se absolutice la forma de la copa o la denominación de origen del vino, porque sabe que, si bien la embriaguez la produce un determinado vino, su efecto lo transciende. Con palabras de Rûmî, uno de los más grandes místicos del islam:

«Mi lugar está en ninguna parte,
mi pista no deja pistas.
No poseo alma ni cuerpo,
porque pertenezco al alma del Amado.
He sido intoxicado por la copa del Amor,
y los dos mundos están fuera del alcance de mi vista.
Vivo tan borracho en este mundo
que, aparte de mi borrachera,
no tengo nada que contar»[3].

A lo largo de las páginas que seguirán trataremos de mostrar la riqueza de formas con que se puede servir ese Vino; incluso haremos

3. *Diván-e-Shams,* publicado por Carlos DUBNER, *Un poeta místico de Persia,* Adiax, Buenos Aires 1980, p. 28. En los poemas de Javad NURBAKHSH, un sufí iraní contemporáneo, se pueden encontrar las mismas evocaciones; cf. *Diwan de poesía sufí,* Trotta, Madrid 2001, pp. 32; 80; 113; 125; 146; 165; 177; 189; 227; 254; 289-296.

notar sus diferentes denominaciones de origen, es decir, los diversos contenidos dogmáticos, doctrinales, simbólicos y rituales que las distintas copas (las religiones) ofrecen; pero nuestra mirada estará puesta, al mismo tiempo, en el común efecto transformador que, tanto a través de esas formas como de esos contenidos, se produce en las personas: «pertenecer al alma del Amado».

La embriaguez de que vamos a tratar aquí es la conciencia-experiencia de ese Todo que transciende la existencia individual, sin que por ello la extinga. Y por *religión* vamos a entender el complejo simbólico-social que las diferentes culturas o comunidades humanas ofrecen para facilitar ese vínculo con el Todo[4]. Partiendo de aquí, vamos a tratar de mostrar el itinerario existencial que lleva desde la conciencia del yo-separado al yo unido y unificado con la Fuente (dimensión trascendente), con el camino (el cosmos) y con los seres humanos con quienes realizamos el mismo camino[5].

La convicción que guía y sostiene estas páginas es que cada religión ofrece sus propios elementos para *religar* este Todo, y que tan importante es respetar la especificidad del camino que cada tradición propone como percibir la coincidencia estructural de todos ellos. Porque no podemos olvidar que todas las sendas surgen de la misma vocación humana a vivir la Plenitud para la que hemos sido creados: uno es el corazón del ser humano, como Uno es también el origen y destino de esa Plenitud. Entre ambos se despliegan las infinitas formas de religación.

Deseamos dejar claro desde el comienzo la perspectiva del presente ensayo. Abordamos el estudio de las diversas tradiciones a partir de una fenomenología de la experiencia religiosa, no a partir de la perspectiva teológica cristiana. En esta obra no se van a tratar las grandes cuestiones cristológicas que se plantean en el diálogo interreligioso, sobre todo en torno a la universalidad y unicidad de la mediación de Cristo, sino que hemos tomado una perspectiva fenomenológica, donde la configuración religiosa del cristianismo es abordada como una manifestación más. No planteamos, pues, una teología de las religiones a partir de los presupuestos de la dogmática cristiana, sino que tratamos de situar la propia experiencia cristiana en el contexto de las demás manifestaciones religiosas. Con todo, es inevitable que mi confesión de origen tiña mi comprensión y mis valoraciones, ya que no es posible acceder a la realidad desde un punto de vista neutro, sino que siempre lo hacemos a partir de una perspectiva determinada.

4. Hay que tener en cuenta que el concepto de *religión* es una categoría propia de las configuraciones monoteístas. Las «religiones» orientales utilizan otras categorías para referirse a sí mismas: en la India se habla de *Sanâtana Dharma* («Orden eterno»), mientras que en China se designa como *Chiao*, término que procede del *Chi*, que es la Energía cósmico-universal.
5. Al referirnos a estas tres dimensiones de la Realidad nos estamos haciendo eco de lo que Raimon PANIKKAR ha denominado «la intuición cosmoteándrica»; cf. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid 1999.

El enfoque que hemos dado a estas páginas es doble; de ahí las dos partes que componen la obra. Por un lado, se ofrece una cierta fenomenología comparada de las religiones[6]. En la Primera Parte se aporta una información de carácter descriptivo que nos ha parecido indispensable para dar a conocer mínimamente la riqueza de las diferentes tradiciones, particularmente a partir de los cinco troncos mayoritarios: el judaísmo, el cristianismo, el islam, el hinduismo y el budismo. Puntualmente se mencionan otras tradiciones, como el taoísmo, el confucionismo o las religiones indígenas de América y África. El material está organizado a partir de cinco características comunes a todas las configuraciones: la mediación de la palabra, la comunidad, la existencia de ciertas figuras consagradas, la organización del espacio y del tiempo, y la práctica de diversos ritos y técnicas espirituales. Quien desee hacerse cargo del contenido de cada religión se encontrará con una información dispersa. Puede subsanarse haciendo una lectura transversal de los apartados correspondientes que aparecen en cada capítulo. En esta Primera Parte, se destaca el carácter diferencial de la manifestación del Uno, es decir, el *Uno desplegándose en su diversidad*. En la Segunda Parte se toma la perspectiva complementaria, en la que se pretende mostrar cómo, a través de tal diversidad, es común el itinerario espiritual que todas ellas proponen, es decir, mostrar cómo *la diversidad se pliega en el Uno*. Las mismas ideas van apareciendo reiterativamente a lo largo

6. Aunque sobre ello hay ya excelentes aportaciones. Entre las más destacables, remitimos a Mircea ELIADE, *Tratado de la historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 2000, y su *Historia de las creencias e ideas religiosas*, I-III, Cristiandad, Madrid 1978ss; Juan MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1984; Julien RIES, *Tratado de antropología de lo sagrado*, I-IV, Trotta, Madrid 1995-2001; Xavier PIZAKA, *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999.

del libro. Son repeticiones inevitables de una meditación que hemos querido compartir, con la esperanza de que cada repetición se perciba, en verdad, como una profundización.

Con el presente estudio deseamos hacer una modesta aportación al tiempo que nos ha tocado vivir: esta creciente conciencia planetaria que, además de hacernos experimentar la perplejidad y la inquietud de la pluralidad, nos permite intuir los destellos de una comunión cuyo Origen nos trasciende y nos convoca a todos más allá de nosotros mismos.

La abundancia de citas que contiene el libro y la bibliografía que aparece al final responden a una doble motivación: por un lado, es una manera de hacer y tener presentes a tantos como nos preceden en esta tarea de reflexionar sobre la experiencia de Dios común a tantas personas, pueblos y culturas; por otro lado, además de constituir el *humus* de mi material de trabajo, me ha parecido oportuno presentarlo para que quienes no están familiarizados con la pluralidad de manifestaciones religiosas puedan intuir la amplitud y riqueza del patrimonio religioso de la humanidad, que está cada vez más al alcance de todos. Esta accesibilidad de la que hoy disponemos ya marca, por sí misma, un umbral civilizatorio que nos llena de confianza, de esperanza y de agradecimiento.

Por último, quisiera concluir con un agradecimiento más explícito a las personas que han estado presentes durante la redacción de estas páginas, y cuyas observaciones, comentarios o correcciones han permitido su resultado final: a mis compañeros Fernando Manresa, Ignacio Vila y Josep Vives, a Juan Martín Velasco y Raimundo Panikkar –con quien he podido sostener inolvidables conversaciones en Tavertet– y, finalmente, también a mis padres, que, arraigados en la tradición cristiana, se muestran cada vez más abiertos y respetuosos por otros caminos y formas de *religación* con Dios.

INTRODUCCIÓN: EXPERIENCIA RELIGIOSA Y RELIGIONES

«El Ser es uno solo.
Los sabios lo llaman
con diferentes nombre».
(Rig Veda I,164,46)

1. La esencia de la experiencia religiosa

POR *experiencia religiosa* entendemos el contacto y la relación personal con la Dimensión Última de la Realidad, la cual se revela a su vez como el origen y el fin de todo lo que existe. Su manifestación tiene múltiples registros, que van desde los más *personalistas*, haciendo que esta Dimensión se identifique con un Tú tan infinito como cercano, hasta los más *oceánicos*, donde esta Dimensión es identificada con un Algo tan inabarcable como envolvente. El carácter más o menos *personalista* u *oceánico* de este contacto con lo Divino depende del momento interior en que se encuentra la persona que lo experimenta, así como del marco religioso-cultural en que se dé[1]. Se trata de aquel tipo de experiencia que Rudolf Otto calificó de *numinosa*[2], tremenda y fascinante a la vez, es decir, tan sobrecogedora como irreversiblemente atrayente. Con este término *–numinoso–* se

1. Estos dos modos fundamentales de concebir la relación con lo Trascendente o lo Divino se corresponden con la ya clásica distinción que hizo R.C. ZAEHNER entre las «religiones proféticas» y las «religiones místicas»; Cf. *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques*, DDB, Paris-Bruges 1965 (traducción francesa del original inglés: *At Sundry Times*, Faber & Faber, London 1958).
2. Cf. *Lo santo* (1917), Alianza Editorial, Madrid 1998, pp. 14-66.

refería a «lo más hondo e íntimo de toda conmoción religiosa intensa, por cuanto es algo más que fe en la salvación eterna, amor o confianza»[3]. Al margen de los grados posibles con que tal «conmoción» pueda darse, donde nosotros ponemos el acento es en el carácter irreductible de esta experiencia y de la Dimensión de la realidad a la que remite. Por *irreductible* queremos decir que tanto su origen, su aspiración, como su despliegue no se pueden reducir a ningún otro ámbito que no sea su propia Trascendencia, tan inalcanzable como infinitamente cercana, y que acaba revelándose como la Hondura misma de todo lo que es.

Otro modo de acercarse a la experiencia religiosa es desde la categoría de lo *sagrado*, entendiéndola como aquel tipo de experiencia que pone en contacto con lo que es auténticamente *real*[4]. Este contacto con lo *Real* hace que todo lo demás resulte inconsistente o, en todo caso, que reciba de Allí su consistencia. Lo que precisamente propician las religiones es tal «religación» con lo Real o, a decir de Xavier Zubiri, «la religación al poder de lo real»[5], o todavía mejor: «el estar apoderado por el poder de lo real»[6]. Por *real* entendemos el fundamento último, posibilitante e impulsor (*impelente*, dice Zubiri) del ser humano. Esta religación no es de orden conceptual, sino experiencial, casi físico. Así, la *religación* (religión) atañe a lo más fundamental de

3. *Ibid.*, p. 22. Y prosigue: «El Tremendo Misterio puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar con suave flujo en el ánimo, en la forma del sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahíla y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de pronto en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobo, al éxtasis (...). Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estados más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudez de la criatura ante... –sí, ¿ante quién?–, ante Aquello que, en el indecible Misterio, se cierne sobre las criaturas» (p. 23).
4. Escribe Mircea ELIADE: «No tenemos a nuestra disposición otra palabra más precisa que el término "religión" para describir la *experiencia de lo sagrado* (...). Está relacionada con los conceptos de *ser, sentido y verdad* (...). La toma de conciencia de un mundo real y significativo se halla en íntima relación con el *descubrimiento de lo sagrado*. Gracias a la *experiencia de lo sagrado*, la mente humana pudo captar la diferencia que existe entre lo que se revela a sí mismo como real, poderoso, rico y significativo, y lo que no, es decir, el flujo caótico y peligroso de las cosas y sus apariciones y desapariciones fortuitas y carentes de sentido» (*La búsqueda* [1969], Kairós, Barcelona 2000, pp. 7-8).
5. *El hombre y Dios*, Alianza Editorial & Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985, p. 94.
6. *Ibid.*, p. 98.

la persona, de modo que la cuestión de Dios pertenece, formal y constitutivamente, a la constitución de la condición humana[7].

A lo largo de estas páginas, los términos *religioso* y *sagrado* van a ser considerados prácticamente sinónimos e intercambiables, ya que por *sagrado* entendemos lo que la propia etimología de la palabra contiene: proviene de la raíz indoeuropea *sak*–, que significa «conferir existencia», «hacer que algo llegue a ser real». Así pues, la experiencia *religiosa* es *sagrada* porque nos pone en contacto con lo Real, y toda experiencia *sagrada* es *religiosa* porque vincula, re-liga con una Dimensión que trasciende a la persona que la experimenta[8].

Otra categoría fundamental para desentrañar el terreno en el que nos vamos a adentrar es la de *Misterio*, de la cual deriva la palabra *mística*. Ambas provienen de la raíz griega *mys*, que significa «mantener los labios cerrados». Es decir, ambas hacen referencia a «Aquello de lo cual no se puede hablar», tanto para no profanarlo como porque la Dimensión a la que se refiere desborda toda palabra. Así pues, la experiencia religiosa es aquella que entra en contacto con el *Misterio*, entendiendo por *Misterio* «ese ámbito de la realidad que tiene una superioridad absoluta y una completa trascendencia, y cuya condición de realidad es tal que afecta íntima, total y definitivamente al sujeto que entra en contacto con él»[9]. Es evidente el parentesco que existe entre la experiencia religiosa y la experiencia mística. Lo que caracteriza a ambas es lo que Juan Martín Velasco ha llamado el *estado teopático*[10], es decir, la radical conciencia que tiene el hombre

7. Xavier ZUBIRI precisa en otro lugar que «lo *profano* no se opone formalmente a lo *sagrado*, sino que a lo que se opone es a lo *religioso*. Dicho de otro modo: lo *sagrado* es ciertamente algo que pertenece a lo *religioso*, pero le pertenece consecutivamente, por ser *religioso* (...). Los dioses son *sagrados* porque son dioses, no son dioses porque son *sagrados*. Una vez más, lo *sagrado* es consecutivo, pero no constitutivo de la divinidad en cuanto tal (...). En última instancia, no hay más relación con Dios que la relación *religiosa*. Por consiguiente, tratar de encontrar lo *religioso* en lo *sagrado* es entrar por una vía falsa. Lo *sagrado*, ciertamente, desempeña su función en la relación con los dioses, pero es una cualidad de la relación *religiosa*. La relación *religiosa* no lo es por ser *sagrada*» (*El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994, pp. 26-27). De este modo, Zubiri matiza tanto la postura de Rudolf Otto como la de Mircea Eliade, al considerar que una determinada realidad o experiencia no es religiosa porque sea *numinosa* o *sagrada*, sino que es *sagrada* o *numinosa* porque es religiosa. Y es que cada autor utiliza su propia terminología para precisar su pensamiento.
8. Nuestra posición se acerca, pues, a la de Mircea Eliade.
9. Juan MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1978. p. 304.
10. *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, pp. 406-422. «*Estado* no significa que la

religioso –y que en el místico se da en un grado eminente– de que Dios tiene toda la iniciativa sobre él y sobre la realidad.

Ahora bien, ni la experiencia religiosa ni la experiencia mística se dan en abstracto, sino que suceden en y a través de los receptáculos culturales y psíquicos de cada comunidad y de cada individuo.

2. La religión como interpretación de la experiencia mística

Atender a la doble etimología del término *religión* resulta esclarecedor. Por un lado, *religión* proviene de *religare*, esto es, vincular con esa Dimensión primera y última de lo Real, así como *religar* a un grupo humano entre sí. Las *religiones* instituidas tratan de vehicular, fortalecer y asegurar este vínculo con lo Real a la vez que fundan comunidad. Al mismo tiempo, el término *religión* también está emparentado con *relegere*, esto es, «releer», «interpretar». Así pues, las *religiones* son tanto *religaciones* como *relecturas* de esa experiencia fundamental[11]. Ambas tienen como característica el hecho de crear un universo compacto de sentido, con múltiples implicaciones tanto personales como comunitarias, sociales y culturales.

Convenimos con Raimon Panikkar en que «las religiones tratan con la autocomprensión colectiva última de un grupo humano. La verdad de la religión sólo puede ser calibrada dentro del mito unificador que hace la autocomprensión posible»[12]. Por *mito* entendemos el horizonte de inteligibilidad en cuyo interior un grupo humano

situación a la que se llega consista en un reposo definitivo. La experiencia mística sólo es comprendida como una tensión nunca resuelta, perfección en progreso permanente, en movimiento sin fin, por el hecho de que su término es Dios, la realidad infinita, cuya naturaleza consiste en no tener fin (...). Por su parte, el término *tropático* tiene su origen en la pasividad que caracteriza la experiencia mística en todas sus etapas; una pasividad que tiene las numerosas connotaciones que ha expresado el texto del Pseudo-Dionisio que mejor la ha expresado: *non tantum discens sed patiens divina*. No sólo aprendiendo, sino *patiens*, es decir, *experimentando* lo divino. Pero también padeciendo, es decir, recibiendo de Dios la luz y el impulso indispensables para entrar en contacto con él; incluso sufriendo su peso, su mano, el deslumbramiento de su luz que ciega, es decir, el vaciamiento y la purificación indispensables para que su Presencia –origen de todo posible conocimiento y contacto con él– brille en quienes hacen o, mejor, padecen su experiencia» (pp. 407.408-409).

11. San Agustín todavía menciona una tercera etimología: *re-eligere*, es decir, religión entendida como la posibilidad de elegir de nuevo, optar por algo que me compromete una y otra vez.
12. *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca 1990, p. 115.

piensa y organiza el mundo, sin ser consciente de que está haciéndolo en el interior de ese marco. Al mismo tiempo, «un mito es algo sobre lo que no podemos poner nuestro dedo sin disiparlo. Es algo que no podemos manipular»[13]. Nos constituye desde dentro de nuestro mismo modo de pensar.

El *mythós* de cada religión está vertebrado en torno a un *núcleo místico* específico, que es el que le otorga su identidad. A partir de ellos se van desplegando diferentes modos de comprensión y de expresión de lo divino. «La religión es la cristalización operada por un enfriamiento racional (*savant*) de lo que el misticismo vino a depositar en el alma de la humanidad»[14]. Esta afirmación de Henri Bergson expresa perfectamente lo que queremos decir: que en el origen de todas las religiones hay una experiencia de gran densidad mística, lo que aquí vamos a llamar su *Núcleo Fundante*, a partir del cual se van desplegando todos los demás elementos que las configuran.

El *núcleo fundante* del judaísmo está recogido en el episodio de Moisés ante la Zarza Ardiente en el Horeb (Ex 3,1 – 4,17), narrativamente indesligable de la liberación colectiva que brota de la fuerza recibida en la teofanía de Moisés (Ex 3,8-10). Como prolongación de esta misma teofanía también puede considerarse la revelación a Moisés del Decálogo, de nuevo en la cima del Sinaí (Ex 19,9-25), así como el acto colectivo de fundación del *Pueblo elegido* mediante el sello de la Alianza (Ex 34,1-28). En todos estos episodios, la experiencia de Moisés es descrita en términos de incandescencia y de exceso: la zarza ardiente que deslumbra (Ex 3,2); la tierra sagrada ante la que hay que descalzarse (Ex 3,5), es decir, ante la que hay que despojarse de todo y del todo; el sobrecogimiento y el temor que la Presencia ante lo divino suscita (Ex 3,6); la irradiación posterior del rostro de Moisés, ante el cual el pueblo tendrá que taparse los ojos (Ex 34,30.35), como antes él lo había hecho ante Dios (Ex 3, 6); y, al mismo tiempo, la intimidad de ese contacto: ser llamado por el propio nombre: «¡Moisés, Moisés!» (Ex 3,4); la promesa de su cercanía: «Yo estoy contigo» (Ex 3,12); la revelación de la identidad de Dios (Ex 3,14); el hablar cara a cara (Ex 33,11)... De tal manera son fundadores y paradigmáticos estos momentos para el pueblo de Israel que a lo largo de toda su historia, tanto en los tiem-

13. *Ibid.*, p. 60.

pos de prosperidad como, sobre todo, en las épocas de crisis, los profetas se remitirán a ellos[15].

El *núcleo fundante* del cristianismo tiene varios episodios. En la vida de Jesús de Nazaret, comienza por su bautismo en el Jordán[16]. Este acontecimiento marcó radicalmente un antes y un después en la conciencia de su identidad. Su predicación, sus actos y sus gestos no son más que el desarrollo de esa experiencia original: que Dios es Fuente infinita de ternura y de bondad, al que se le puede llamar *Abbá*, y que desde Él nos descubrimos como hermanos, por encima de cualquier ley discriminatoria, por muy sagrada que pueda considerarse. Precisamente fue esta libertad con respecto a las leyes «religiosas» de su comunidad lo que le llevó a la muerte. El *núcleo fundante* de la Iglesia primitiva está recogido en dos tipos de relatos: por un lado, aquellos que describen las experiencias personales que cada uno de los discípulos tuvo de Cristo Resucitado; por otro, el que narra la experiencia colectiva de Pentecostés, donde fueron arrebatados por el mismo viento e incendiados por el mismo fuego (Hch 2,1-4). Desde entonces, el acontecimiento pascual constituye la clave de interpretación del universo religioso cristiano: el mensajero se ha convertido en el Mensaje, y el mensaje en el Mensajero.

En el islam, el *núcleo fundante* está en la iniciativa de Dios de elegir a Mahoma (*Muhammad*) como transmisor de un mensaje eterno. Las primeras manifestaciones místicas las tuvo Mahoma en una cueva del Monte Hira, cercano a La Meca, cuando tenía unos cuarenta años. Desde entonces no dejó de recibir revelaciones continuadas a lo largo de dos décadas, hasta su muerte (632), a través de unas voces interiores que serán el origen y la fuente del Corán. En alguno de sus pasajes se recoge algo de lo que fue su experiencia:

> «Vuestro compañero no habla por vicio. Es una revelación lo que él ha recibido, que le ha sido enseñada por un ángel poderoso e inasible. Estaba en el horizonte más elevado, luego se acercó y quedó

14. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Citado por J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 32.
15. Las citas que podríamos dar son innumerables, no sólo de los profetas, sino también de los salmos y de los demás escritos de la Biblia. He aquí algunas de las más significativas: Jos 8,30-35; 24,1-28; 2Sa 5,3; Sal 4ss.20-38; 2Sa 7,8-16; 23,5; Sal 132,12; 1Re 8,14-29;52-61; 2Re 11,17; 23,1ss.; Jer 31,33.53ss; 32,38; 33,20-41; Os 2,20-24; Ez 6,26; 16,6-14.60; 34,23ss.; 36,26-28; 37,27; Is 42,6; 49,6ss.; 54; 55,3; Dan 11,28ss.
16. Cf. Mt 2,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22.

> suspendido, habiéndose colocado a poca distancia de él. Inspiró a su siervo Mahoma lo que le inspiró. El corazón de Mahoma no engaña acerca de lo que vio» (53,3-11)[17].

Como experiencia colectiva fundante tenemos la emigración a Medina del primer grupo de sus fieles seguidores, la *hégira*, acontecimiento que marca el punto de partida del calendario musulmán (en el 622 de la era cristiana). Aquí el mensaje no es el mensajero, sino que el mensajero es tan sólo el transmisor de un Mensaje eterno.

Entre las religiones orientales, sólo en el budismo encontramos un *núcleo fundante* históricamente identificable. Se trata de la iluminación que tuvo Siddhartha Gautama, el Buda, a los pies del árbol de *Boddhigaya* (finales del siglo VI a.C.). Después de seis años de búsqueda infructuosa entre los ascetas rigurosos hindúes (los *srâmana*, equiparables a los *saddhus* actuales), el joven príncipe, extenuado y desengañado por sus duras penitencias y ayunos, decidió no moverse de su lugar de meditación hasta alcanzar la comprensión del camino de liberación... o morir[18]. Según cuenta la Tradición, al cabo de siete semanas alcanzó la iluminación por medio de la desidentificación respecto de sus movimientos psíquicos (deseos, pensamientos, recuerdos), llegando a la percepción de que no existe un yo que sea el soporte de todas esas agitaciones. El momento fundante de la comunidad budista (*sangha*) podemos situarlo en el llamado *Sermón de Benarés*, donde Buda expuso por primera vez su doctrina en torno a las *Cuatro Nobles Verdades*[19].

17. En diferentes pasajes del Corán se menciona este fenómeno místico de Mahoma: 42, 51-53; 73,1-7; 74,1-3; 75,16-19; 96,1-5; 97.
18. Tres pausas o tres «altos en el camino» marcan la trayectoria de Buda: siendo todavía príncipe, los encuentros sucesivos con un mendigo, con un enfermo, con un difunto y con un monje; siendo renunciante, deteniéndose en *Boddhigaya*, descubre la *vía media* que le llevará a la iluminación; y la tercera pausa es la que le lleva a interrumpir su *nirvana* para ir a ayudar a los demás y transmitir el camino que ha descubierto. «Estos tres altos en el camino resumen lo esencial de su trayectoria: de la ilusión a la ascesis; de la ascesis a la vía media; del nirvana a la compasión. Desengaño, lucidez, compasión: la entraña del Budismo». Cf. Juan MASIÁ CLAVEL, *Budistas y cristianos. Más allá del diálogo* (Cuadernos «Fe y Secularidad», 39), Sal Terrae, Santander 1997, p. 11.
19. Cf. *infra*, cap. 6.3.

3. La mediación cultural de la experiencia religiosa

Ahora bien, estos *núcleos místicos fundantes* no son aislables del marco cultural en que se produjeron y en el que fueron interpretados y siguen siendo interpretados hasta nuestros días. Es decir, si bien estamos tratando de unas experiencias que trascienden cualquier ámbito de lo humano, el que los *transciendan* no significa que los anulen, porque las culturas y el psiquismo humano son los ineludibles receptáculos mediante los cuales lo Trascendente irrumpe y se manifiesta. De alguna manera, podríamos decir que las culturas son para las sociedades lo que el psiquismo es para cada ser humano: el soporte y entramado nocional-afectivo donde toda experiencia (y, por tanto, también la experiencia religiosa) toma forma.

El Corán constata la existencia de estos condicionamientos culturales y psicológicos de una manera sencilla: «No hemos enviado a ningún profeta que no hablase la lengua de sus gentes» (14,4). Por «lengua» hemos de comprender mucho más que el idioma: todo el universo mental y simbólico que vehicula cada cultura, así como también la estructura psíquica de cada individuo.

Las interpretaciones que cada religión da de las experiencias místicas no son arbitrarias, sino que están condicionadas por el medio cultural en el que acontecen. Una posible clave de lectura es la que propone Mariano Corbí[20], cuya comprensión de las religiones es que están configuradas por el medio de producción de donde han surgido. Su reflexión es compleja y está influida por la triple estratificación marxista de la infraestructura, estructura y superestructura, pero sin caer en su reduccionismo. Su punto de partida es que el ser humano está primariamente condicionado por sus medios de subsistencia. La simbología cultural (mitología) se nutre de los elementos naturales que le permiten al hombre sobrevivir. Sobre ellos se superpone la simbología religiosa, en tanto que implica un grado más de elaboración y de sutileza por encima 1) de la realidad primaria, y 2)

20. Su trabajo más completo al respecto es: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1983. Una versión más reducida puede encontrarse en *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996, pp. 9-71; y en lengua catalana, *La religió que ve*, Claret, Barcelona 1991, pp. 15-62; CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Religions de la terra i sacralitat del pobre*, Claret, Barcelona 1997, pp. 63-105 (trad. cast.: *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre*, Sal Terrae, Santander 1997). Está expuesto también con gran claridad por Raimon RIBERA, *Religió i religions*, Edicions de la Magrana, Barcelona 1995, pp. 11-28.

de la utilidad cultural. El ámbito de lo religioso, en cambio, ya no se halla en el terreno de lo pragmático, sino de lo gratuito, pero se sirve de los símbolos primordiales de su cultura para conectar con su entorno. En la medida en que los símbolos religiosos parten de los elementos de supervivencia de un determinado grupo humano, son significativos y eficaces. Cuando cambian los medios de subsistencia, necesariamente han de cambiar los símbolos religiosos, de modo que, haciendo de puente con la Realidad sutil, conecten al mismo tiempo con la sensibilidad primaria de la cultura en cuestión.

Así, una sociedad cazadora-recolectora tenderá a expresar esa Dimensión Última de lo Real como una extensión de la Madre Tierra, porque de ella recibe su sustento. Las sociedades ganaderas y pastoriles tenderán a tener una visión dualista de la Divinidad, oponiendo las Fuerzas del Bien a las Fuerzas del Mal, tal como sus rebaños y ganados están permanentemente amenazados por los animales depredadores o por las epidemias. Las culturas agrarias tenderán a tener una visión jerarquizada de la realidad, tal como lo está su sociedad, y Dios se asociará con la Autoridad última de esa Jerarquía. En la *polis* se dará una distribución de roles y funciones entre las diferentes divinidades, tal como sucede en el Panteón griego y romano, en correspondencia con las distintas clases sociales que conviven en la misma ciudad.

La relación entre los símbolos religiosos y la cultura se empieza a quebrar con la aparición de la sociedad industrial: la introducción de la mecanización provoca un distanciamiento progresivo del hombre respecto de la naturaleza. Lo cual conlleva que los símbolos y mitos primarios que hasta entonces podían utilizar las religiones tradicionales (la tierra, el fuego, el agua, la sangre, el pan, diversos animales como la paloma, el cordero, la serpiente...) dejan de ser significativos. Ello explica la lejanía creciente de la cultura industrial y postindustrial respecto de las Religiones Tradicionales, porque todas sus simbologías fueron fraguadas en medios muy distintos de los actuales. Las culturas modernas, al sustituir la simbología y la mitología por las ideologías y el lenguaje técnico-científico, dejan al ámbito de lo religioso sin su lenguaje primario. Por otro lado, si en las *sociedades estáticas* (las preindustriales), los símbolos tendían a ser perennes, como es el ritmo milenario de la tierra, en las *sociedades dinámicas* (industriales y postindustriales) el carácter técnico y la relación utilitaria con las cosas y con los mismos valores fundamentales de la vida

los hace rápidamente cambiantes. Ello provoca el paso de las mitologías estáticas a las ideologías dinámicas y hace que la pedagogía y la vehiculación de la experiencia religiosa deban ser radicalmente diferentes. La propuesta de Mariano Corbí consiste en recoger la esencia del mensaje de las grandes Tradiciones a partir de los escritos místicos de sus Maestros, porque es en ellos donde se puede percibir con claridad que el lenguaje religioso es sólo un medio para indicar la Dimensión gratuita y silenciosa a la que pretenden conducir[21].

Esta simbolización cultural de la experiencia religiosa configura esencialmente el interior de las personas. Las religiones, en tanto que «relecturas» culturales del contacto con lo Inefable, son las que dan forma a esas mismas experiencias. Porque la experiencia humana está siempre interpretada. Como dice bellamente Paul Ricoeur, «toda experiencia es una síntesis de presencia e interpretación»[22]. Dado que no existe experiencia sin interpretación, podemos afirmar –por lo menos en un primer momento– que tampoco es posible una experiencia de lo *sagrado* o de lo *trascendente* sin una religión[23].

La repetición sucesiva de estas experiencias, siempre particular e inevitablemente interpretadas, va moldeando nuestra percepción de la realidad. De ahí los fuertes vínculos que existen entre cultura y religión: las culturas ofrecen los marcos interpretativos de las experiencias religiosas, y éstas, a su vez, dan a sus respectivas culturas su contenido más profundo[24]. Incluso puede llegar a afirmarse que toda religión vehicula una cultura y que toda cultura vehicula una religión.

21. Esta propuesta, insinuada en las primeras obras, se ha ido haciendo cada vez más clara y más explícita. Véase su última publicación: *El camí interior. Més enllà de les formes religioses*, Helios, Barcelona 1998. La lectura de los grandes maestros desde la pedagogía del silencio se podría combinar con otros caminos que también podrían ser propedéuticos de la dimensión trascendente, tales como el compromiso ético, la dimensión relacional, la experiencia estética...
22. Citado por: Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, p. 43.
23. A este respecto, escribe Stanislav KATZ: «La experiencia mística, igual que la forma en que es referida, está configurada por conceptos que el místico lleva a la experiencia y que la configuran. Este proceso de diferenciación de la experiencia mística en los esquemas y símbolos de las comunidades religiosas establecidas es experiencia, y no tiene lugar tan sólo en el proceso postexperiencial de referir e interpretar la misma experiencia. Tal proceso actúa antes, durante y después de la experiencia» («Language, Epistemology and Mysticism», en St. KATZ [ed.] *Mysticism and Philosophical Análisis*, OUP, Oxford – New York 1978, pp. 26-27); citado por J. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, p. 40.
24. Cf. Raimon PANIKKAR, *Les icones del misteri*, p. 37.

Gershom Scholem, el gran especialista de la mística judía, lo expresa con gran claridad:

> «Quien ha crecido dentro del marco de una autoridad religiosa conocida (...) todo su pensamiento y especialmente su imaginación permanecen llenos del material transmitido. Ni puede rechazar fácilmente la herencia de sus padres, ni tampoco desea intentarlo. ¿Por qué un místico cristiano tiene visiones cristianas y no budistas? ¿Por qué un budista ve las figuras de su panteón y no, por ejemplo, la de Jesús o la Virgen? ¿Por qué un cabalista encuentra siempre en su camino hacia la iluminación al profeta Elías, y no a un personaje de un mundo que le sea extraño? La respuesta es, naturalmente, que la expresión de sus experiencias se traduce inmediatamente en símbolos tradicionales de su propio mundo, aun cuando los objetos de esta experiencia sean en el fondo los mismos y no esencialmente diferentes»[25].

Raimon Panikkar lo expresa a través de una fórmula: $E = e.m.i.r.$ Es decir, la *Experiencia humana* (E) es una combinación de una experiencia personal (e), inefable, única cada vez y, por tanto, irrepetible, vehiculada por nuestra memoria (m), moldeada por nuestra interpretación (i) y condicionada por nuestra recepción (r) en el conjunto cultural de nuestro tiempo[26]. Al hablar de «combinación», Panikkar insiste en la precisión química del término, según el cual cada uno de los elementos por separado es diferente respecto de cuando se encuentran combinados: el agua como H_2O no es simplemente una suma de hidrógeno más oxígeno, sino que su combinación ha dado pie a un resultado cualitativamente diferente. De ahí que no se pueda afirmar «si la experiencia mística (e) es o no es la misma en todas las religiones, ya que no conocemos (e) sino es en (E)»[27]. Retomaremos esta cuestión más adelante.

25. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid 1983, p. 16.
26. Cf. *Los iconos del misterio: La experiencia de Dios*, Península, Barcelona 1998. Un poco más desarrollado se puede encontrar en *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid 1999, pp. 69-70.
27. *Ibid.*

4. No somos capaces de soportar demasiada realidad

Como dice el poeta Thomas S. Eliot, «el ser humano no es capaz de soportar demasiada realidad»[28]. Esto es, la intensidad del núcleo místico de cada religión es tal, que cada uno de ellos basta por sí solo para ser tomado subjetivamente como absoluto. Y de hecho lo es, en tanto que, por un lado, cada uno de ellos es capaz de poner realmente en relación con la Dimensión Trascendente y, por otro, porque cada uno es capaz de convocar toda la energía psíquica y espiritual de los seres humanos que se vinculan a él, indicando un campo inagotable de experiencias y posibilidades (Ef 3,18-19). De ahí que un sufí iraní contemporáneo haya dicho que, «en tiempos normales, la religión de un hombre es *la* religión, y, de hecho, cada religión se dirige a una humanidad, que para ella es *la* humanidad como tal. La exclusividad de una religión es el símbolo de su origen divino, del hecho de que procede de lo Absoluto, de ser en sí misma una forma de vida total»[29].

Para comprender la paradoja de que cada religión es sólo una perspectiva para acceder al Absoluto, pero que al mismo tiempo se concibe a sí misma como absoluta, nos resulta sugerente la imagen del paisaje visto a través de una ventana, que tomamos de Raimon Panikkar: desde la ventana se puede ver *todo* (*totum*) el paisaje, pero no *totalmente* (*totaliter*), porque sólo es un punto de vista posible sobre ese panorama total[30]. Como éste no se puede ver desde todos los puntos a la vez, cada religión ofrece su ventana. Es decir, como algún tipo de vehículo se ha de tener para poder vincularse con la infinitud de ese Océano, las diferentes religiones ofrecen el suyo. De modo que son totales y absolutas para los que se adhieren a ellas. En este sentido, tienen un carácter exclusivo, porque de otro modo no serían capaces de polarizar a toda la persona ni de unificarla, con lo cual no cumplirían su cometido. De ahí que, pedagógicamente, en un

28. «Humankind cannot bear too much reality», citado por William JOHNSTON, *Being in love. The Practice of Christian Prayer*, Collins, London 1988 (trad. cast.: *Enamorarse de Dios: la práctica de la oración cristiana*, Herder, Barcelona 1998).
29. Seyyed Hossein NASR, *Sufismo vivo*, Herder, Barcelona 1985, p. 157.
30. Cf. *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca 1990, cap. 2, «La armonía invisible», p. 135, tomado de «The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?», en (L. Swilder [ed.]) *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1987.

primer estadio se necesite desautorizar las otras pretensiones de Absoluto para evitar la dispersión de polarizaciones. Sin embargo, el momento en que nos encontramos ya no nos permite esta descalificación, y por eso andamos perplejos: porque, por un lado, vemos que esa reprobación ya no es procedente; y, por otro, porque tememos admitir que esa pluralidad de *relatividades absolutas* –lo cual, a su vez, las convierte también en *absolutas relatividades*– debilite las propias referencias.

Una vez más, sólo es posible salir de este *impasse* distinguiendo el vehículo de lo que vehicula: algún tipo de mediación, de ventana o de soporte será siempre necesario para entrar en contacto con el Absoluto, pero ninguno de ellos podrá considerarse poseedor de ese Absoluto. Esa mediación manifestará sólo un aspecto determinado de ese Absoluto, en lo cual radica tanto su limitación como su riqueza. A su vez, cuanto más se ahonda en lo que vehicula la mediación religiosa, tanta mayor libertad se puede tener respecto de ella. De ahí que el terreno de la mística sea el ámbito más propicio para el acercamiento, porque en ella es más fácil percibir que se es atraído por el mismo Fondo.

Ahora bien, este punto es el más delicado y el más controvertido: ¿es realmente el mismo el Fondo Último del que beben las diferentes experiencias religiosas y místicas de la humanidad?

5. El debate entre esencialistas y pluralistas

El debate se establece, al menos, desde cuatro posiciones.

En primer lugar, tenemos la postura ortodoxa clásica de cada una de las religiones, las cuales defienden el carácter específico, único e irreductible de su propia revelación.

En su polo opuesto, tenemos la tendencia místico-esencialista, la cual tiende a relativizar la particularidad de las distintas manifestaciones en favor de un Fondo común y universal. En esta corriente encontramos a diversos místicos sufíes, tales como Ibn Arabi (1165-1240) y Rumi Yâlâl al-Din (1207-1273), así como a múltiples hindúes: Kabir (1440-1518) y los místicos neohinduistas y vedantistas (a partir del siglo XIX), como Ramakrishna (1834-1886) y su discípulo Swami Vivekananda, el filósofo Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), el erudito Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947) o

el yogui Paramahansa Yogananda (1893-1952). En nombre de todos ellos, Ramakrishna dirá:

> «El ser es Uno, pero sus nombres son diferentes[31]. Del mismo modo que los distintos pueblos nombran de diversos modos la única agua: agua, vâri, aqua, pâni, etc., del mismo modo *Sat-Chit-ananda* (Ser-Conciencia-Plenitud) es invocado por unos bajo el nombre de Dios, por otros bajo el nombre de Allah, de Hari o de Brahman»[32].

Y también:

> «¿De qué nos sirve discutir sobre el océano infinito de la Divinidad, si tan sólo gustando una de sus gotas ya quedamos embriagados?»[33].

En el cristianismo encontramos de algún modo esta tendencia en místicos como Raimon Llull (1235-1316), el cual intenta mostrar cómo la estructura de la realidad es trinitaria[34]; Nicolás de Cusa (1401-1464) soñó con una religión universal con múltiples ritos[35]; también Jacob Boehme (1575-1624), al hablar de una Divinidad anterior a la manifestación trinitaria cristiana, da pie a incluirlo entre los autores esencialistas.

Esta posición místico-esencialista coincide con una tercera de carácter más racionalista, tanto de corte leibniziano como kantiano, que considera que el Fondo Último de la experiencia religiosa es Uno, el *Noumenon*, y que las diferencias son sólo de carácter penúltimo, ya que la diversidad se da en el ámbito de los *fenómenos*, no del *Noumenon*. De algún modo, aquí situamos a los adeptos a la llamada *Philosophia Perennis*, término acuñado por Leibniz (1646-1716), entre los cuales se cuentan René Guénon (1886-1951), Aldous Huxley (1894-1963)[36], Alan Watts (1915-1973), Titus Burckhardt (1908-

31. Ramakrishna se está refiriendo implícitamente aquí al célebre verso del *Rig Veda* (I, 164,46) con el que hemos encabezado la presente Introducción.
32. Cf. *L'enseignement de Ramakrishna*, publicado por Jean Herbet, Albin Michel, Paris 1949, p. 252.
33. *Ibid.*, p. 414.
34. Cf. *Libro del gentil y de los tres sabios*, en *Antología de Ramón Llull*, de. M. Batllori, Barcelona 1987, Vol. II, pp. 376-461; y *Llibre del gentil i dels tres savis*, NEORL II, ed. de A. Bonner, Palma de Mallorca 1993. Para introducción general a su obra: Amador VEGA, *Ramón Llull y el secreto de la vida*, Siruela, Madrid 2002.
35. Cf. *De pace fidei*.
36. Cf. *La filosofía perenne* (1946), Edhasa, Madrid 2000.

1984), Frithjof Schoun (1907-1998)[37], y, todavía más recientemente, a los teóricos de la psicología transpersonal, como Ken Wilber[38] y Stanislav Grof[39].

Todavía hay una cuarta postura, uno de cuyos representantes más significativos es Raimon Panikkar, el cual, no desde la posición dogmática o institucional, sino en defensa de las especificidades culturales y de la inmanipulabilidad del Misterio, sostiene el carácter último de tales particularidades[40]. Defiende que es la Realidad misma la que es constitutivamente plural, no homogénea[41]. La uniformidad es un espejismo de la mente y una tentación de la dominación. Utilizando la imagen de la montaña, dice: «No podemos separar el Camino de la Meta. Esta metáfora espacial puede ser engañosa si se toma superficialmente. Quiere decir que no sólo hay diferentes caminos que conducen a la cumbre, sino que la cumbre misma se derrumbaría si los caminos desaparecieran. La cumbre es, en cierto modo, el resultado de las vertientes que conducen a ella»[42]. Esta cuarta posición es la que parecen adoptar también los teólogos indios en la Decimotercera Reunión Anual de la Asociación Teológica India (28-31 de diciembre de 1989):

> «Las religiones del mundo son expresiones de la apertura humana a Dios. Son signos de la presencia de Dios en el mundo. Toda religión

37. Cf. *De la unidad trascendente de las religiones*, Heliodoro, Barcelona 1980.
38. Cf. *El espectro de la conciencia* (1977), Kairós, Barcelona 1990; *El proyecto Atman* (1980), Kairós, Barcelona 1989; *Conciencia sin fronteras* (1981) Kairós, Barcelona 1985; *Los tres ojos del conocimiento* (1983), Kairós, Barcelona 1996; *El ojo del espíritu* (1997), Kairós, Barcelona 1998.
39. Cf. *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia* (1985), Kairós, Barcelona 1988; *El juego cósmico* (1998), Kairós, Barcelona 1999.
40. Esta posición es compartida por otros autores, tales como Steven Katz, Robert Gimello, Hans Penner, Wayne Proudfoot y John Hick. Ha sido llamada *constructivista* porque considera que «todas las experiencias místicas están sometidas a procesos formativos y constructivos del lenguaje y la cultura, y tales procesos no sólo intervienen configurando nuestra interpretación de la experiencia después de que ésta ha tenido lugar, sino durante su misma realización»: R.K. FROMAN, «Of Deserts and Doors. Methodology of the Study of Mysticism»: *Sophia* 32 (1993), pp. 31-44, citado por J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 40.
41. Cf. *The Intrareligious Dialogue* (1978), Paulist Press, New York 1999; *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca 1990; «Trisangam: Jordán, Tíber y Ganges», en *Invitación a la sabiduría*, Verbo Divino, Madrid 1998.
42. *El Cristo desconocido del Hinduismo* (Col. Paraísos perdidos, 10), Grupo Libro, Madrid 1994, p. 23. S.M. HEIM defiende esta misma postura, llamada «pluralista», al considerar que son diferentes los destinos últimos propuestos por las diferentes tradiciones religiosas: cf. *Salvations. Truth and Difference in Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1995.

es única, y a través de esta unicidad las religiones se enriquecen mutuamente. En su especificidad, manifiestan rostros diferentes del inagotable Misterio supremo. En su diversidad, nos permiten experimentar de una manera más profunda la riqueza del Uno. Cuando las religiones se encuentran en el diálogo, edifican una comunidad en que las diferencias se convierten en complementariedad, y las divergencias se transforman en indicaciones de comunión»[43].

Ante estas cuatro posiciones mencionadas[44], dos de las cuales defienden la pluralidad –una desde la especificidad confesional identitaria, y otra desde la irreductibilidad cultural–, y las otras dos la unidad esencial –tanto desde un punto de vista místico como desde otro más racional–, nos proponemos con las presentes páginas integrar esta doble polaridad, tratando de mostrar que no se contradicen entre sí, sino que se sitúan en ámbitos diferentes: en el plano histórico-cultural (que es el plano de lo penúltimo), las diferencias son necesarias e irreductibles; pero, en el plano de lo Último (que es transhistórico y transcultural) se da la Unidad, una Unidad que aparece ya en las constantes que subyacen en el corazón mismo de esa diversidad.

Al mencionar un plano transhistórico y transcultural expresamos nuestra convicción de que a través de la profundización de la experiencia espiritual se va alcanzado una dimensión de lo Real que es el Origen y la culminación de todas las Formas, allí donde el Uno descansa en su Unidad, y donde la diversidad no se ve como un obstáculo, sino como la reverberación de la inconmensurable riqueza del Uno.

Dice Kant muy claramente:

«Sólo Dios conoce las cosas como son en sí mismas (...), pues Él es el Ser de los seres, en quien toda posibilidad tiene su fundamento.

43. K. PATHIL (ed.). *Religious Pluralism. An Indian Christian Perspective*, ISPCK, Delhi 1991, pp. 338-349; citado por Jacques DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, p. 295.

44. Con respecto a las diferentes posturas ante esta controvertida cuestión, véase Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, I.3. ID., *A la búsqueda de un método para el estudio del fenómeno místico*, pp. 36-48. En estas páginas, el autor ofrece una buena síntesis de las posturas esencialista y constructivista. Su posición personal coincide plenamente con la nuestra: «La toma de conciencia de la pluralidad de las formas no debe ocultarnos la existencia del hecho humano que todas ellas constituyen y la necesidad de dar cuenta de él, de forma que se haga justicia al mismo tiempo a la pluralidad de sus formas y a la convergencia de todas ellas en un hecho común» (p. 44).

Si quisiéramos conocer el mundo del *noumenon*, tendríamos que estar con Dios en una comunidad tal que fuéramos inmediatamente partícipes de las ideas divinas, que son las autoras de todas las cosas en sí mismas. Esperar esto ya en la presente vida es ocupación del místico o del teósofo»[45].

Y añade:

«De ahí que en China, en el Tíbet y en la India se busque la autoaniquilación mística, por la cual uno se figura disuelto en la divinidad»[46].

Pues bien, precisamente ésta es nuestra apuesta: que tal unión con la Divinidad no es una figuración, sino que puede darse de algún modo en esta vida, y que tal es la aspiración suprema de todas las religiones. Nuestra convicción es que cuanto más se va alcanzando esa unión, tanto más se puede ir trascendiendo el vehículo que ha conducido hasta ella. Lo cual no significa para nada un desprecio de ese vehículo –¿cómo se podría despreciar lo que ha posibilitado el camino?– ni la disolución de la diversidad de caminos. Porque trascender no significa diluir, abandonar o aniquilar tal pluralidad de vehículos, sino tener conciencia de que ellos mismos se retiran cuando han conducido a donde querían llevar.

45. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Akal, Madrid 2000, p. 111.

46. *Ibid.*

Primera Parte

EL UNO DESPLEGÁNDOSE EN LA MULTIPLICIDAD

LAS DIFERENTES RELIGIONES Y SUS VEHÍCULOS

«No clames diciendo
que todas las religiones son vanas,
porque en todas ellas hay un perfume de verdad
sin el cual no encenderías la fe de los creyentes»
(Yalal Al-Din Rûmî)

EXISTIMOS en la forma; pero la forma no agota el contenido de lo Real, sólo lo manifiesta. La diversidad de contornos es lo que permite mostrar la infinita plasticidad del Uno. La característica del mundo es precisamente su desplegarse a través de la forma, y ésta es la que nos con-forma. Estamos condicionados por una sucesión de experiencias que nos van modelando de una manera determinada, vivencias hechas de rasgos bien precisos que nuestra conciencia va tejiendo a través de imágenes, palabras, sonidos, conceptos, gestos, que son recortes concretos entre la infinidad de los posibles de lo Real. Sólo podemos acceder al Todo por la parte, y ninguna parte puede agotar el Todo, aunque cada parte contiene misteriosamente al Todo.

Si ello sucede en los diversos ámbitos de lo humano, cuánto más en el terreno de la experiencia religiosa, donde las vivencias son intensas y donde, precisamente por hallarnos en el ámbito de lo invisible y de lo inefable, más que en ningún otro lugar se hacen necesarias las formas visibles y audibles para expresarlo. Por eso el universo religioso esté repleto de imágenes y símbolos, de sonidos y palabras donde verter tales atisbos y experiencias. Ahora bien, tal como hemos visto, la cuestión es más compleja, porque no es que *primero* se tenga una experiencia de lo Inefable y *luego* se vierta en una forma, sino que la experiencia y la interpretación de esa experiencia suceden simultáneamente, tanto en el interior de cada persona como en el interior de una comunidad humana. De ahí que cambiar la forma de

expresar esa experiencia suponga, de algún modo, cambiar esa misma experiencia.

Los humanos sólo podemos asimilar lo que comprendemos, es decir, lo que interpretamos. Por eso, la riqueza de cada cultura y de cada religión es única e irreductible, ya que cada una de ellas es una interpretación y una vivencia distinta de lo Real y de lo Inefable. Así, las culturas y las religiones que ellas vehiculan se convierten en un «bosque de símbolos»[1] que hay que aprender a interpretar. Como dijo Schleiermacher, «la religión vive la totalidad de su vida en la naturaleza, que es la naturaleza infinita de la Totalidad, del Uno y del Todo. En su seno vale todo lo que es particularizado, y todo puede cambiar o también permanecer estable en esta fermentación eterna de las formas y de las substancias particulares»[2].

Los receptáculos de las diferentes religiones es lo que posibilita, marcando sus límites, la identidad de cada una de ellas. Ahora bien, los soportes sobre los que labrar esos contornos son comunes, porque la condición humana es siempre la misma, como también lo es el escenario cósmico donde ella se despliega. Sin embargo, estas equivalencias no son tan sencillas, porque cada uno de estos elementos tiene una función diferente, según la constelación religiosa a la que pertenecen. De ahí que Raimon Panikkar haya acuñado una categoría para tender puentes entre los diferentes sistemas religiosos y culturales: se trata de los *equivalentes homeomórficos*, que son para él «los símbolos y las nociones que en otros sistemas de creencias o de pensamiento muestran una analogía de tercer grado que los hace *homeomórficos*, es decir, desempeñan en los respectivos sistemas una función equivalente (no la misma) a la que la otra noción (o las otras) desempeñan en el propio»[3]. La analogía es de «tercer grado», porque ni sus significados primeros se corresponden, ni sus funciones son las mismas, pero sí equivalentes. Para expresar la misma idea de una forma más sencilla, valga la siguiente metáfora tomada de la naturaleza: «Si comparamos un cactus del desierto de Arizona con un tulipán holandés o con una gigantesca caoba de la selva africana, difícilmente encontraremos semejanzas en sus formas externas. Pero si observamos detenidamente la fisiología de cada una de estas plantas, su relación con el medio, su sistema de reproducción o de nutrición, encontraremos un sinfín de similitudes y entenderemos la razón por la que se han adaptado de una manera diferente en cada ecosistema, y cómo cada especie ha desarrollado un sistema diferenciado de respuestas a las condiciones ambientales»[4].

1. Cf. Charles BAUDELAIRE, «Correspondances», en su libro de poemas *Les fleurs du mal* (1861).
2. *Sobre la religió* (Clàssics del Cristianisme, 28), Proa, Barcelona 1992, p. 72.
3. *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid 1998, p. 34. La primera definición de este término apareció en su libro *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978, donde definía la *equivalencia homeomórfica* como «una analogía de tercer grado, según la cual se puede establecer una equiparación funcional entre diferentes términos a través de una transformación topológica» (p. xxii). Véase también *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1997, pp. 106-113.

La *equivalencia homeomórfica* nos parece un instrumento conceptual muy adecuado, porque, por un lado, permite respetar la especificidad de cada configuración religiosa y, por otro, posibilita establecer puentes entre ellas. Así, por ejemplo, el término *Dios* del Cristianismo –y de las religiones monoteístas– no se puede identificar con el *Brahman* hindú, porque el primero contiene la idea de un Creador personal y activo, mientras que el segundo es un Ser inactivo y no creador; sin embargo, ambos cumplen la función de ser los referentes últimos en sus respectivos sistemas. Lo mismo se puede decir del *Ser* de la filosofía occidental y el *Atman* hindú, y de otras equivalencias que mencionaremos más adelante.

No atender a esta *equivalencia homeomórfica* da pie a malas comparaciones o a comparaciones equívocas. Recuerdo que hace algunos años me produjo desasosiego la lectura de libro de Henri de Lubac sobre el Budismo[5], y en aquel momento no supe por qué. En el capítulo segundo, titulado «Dos árboles cósmicos», De Lubac comparaba la Cruz con el árbol de *Boddhigaya*, a cuya sombra Buda obtuvo la iluminación. A pesar de su gran erudición y finura teológica, De Lubac llegaba en este caso a conclusiones decepcionantes. Al comparar sus frutos, veía en el árbol de Buda unos frutos espectaculares, pero vacíos (el conocimiento que el ser humano adquiere por sí mismo mediante la concentración mental); en cambio, en el árbol de la Cruz veía el Fruto fecundo –Cristo– que está prendido de él. El árbol de Buda marcaba un *axis mundi*, un «eje del mundo», únicamente espacial, perdido entre otros muchos, mientras que consideraba el árbol de la Cruz, no como un punto en el espacio, sino como un Acontecimiento en el tiempo, en el centro de la historia, mucho

4. Josep OTÓN, *Vigías del abismo*, Sal Terrae, Santander 2001, pp. 17-18.
5. *Aspects du Bouddhisme*, Du Seuil, Paris 1952.

más como una cima espiritual que como un punto topográfico, etc.[6] A mi modo de entender, la asimetría de estas comparaciones radica en que la *equivalencia homeomórfica* de la Cruz cristiana no se corresponde con el árbol de Boddhygaya, sino con la figura sedente y silente de Buda, el cual se nos muestra con los ojos cerrados y sonriendo. El grito de Jesús en la Cruz y el Silencio de Buda meditando, los pies desgarrados de uno y la posición de loto del otro, las manos crucificadas de Cristo y las manos serenas de Buda, etc., son las verdaderas *equivalencias homeomórficas.* Precisamente porque son diferentes pueden ser equivalentes, porque cumplen funciones semejantes en sus respectivos sistemas, los cuales son radicalmente diversos en tanto que caminos de salvación (o de liberación, en términos budistas): si la cruz cristiana transforma y redime el dolor humano y la muerte al ser asumidas plenamente por amor, en el budismo se transforman y se «redimen» mediante la extinción del ego que cree sufrirlas.

Así pues, en las páginas que siguen nos vamos a valer del instrumento conceptual de la *equivalencia homeomórfica,* porque me parece tan indispensable como fecundo para establecer comparaciones entre los elementos de las diversas religiones. Ya que, como vamos a ver, aunque todas ellas se valgan de unos textos sagrados, de la cohesión en torno a una comunidad, de la mediación de ciertos personajes, de una organización de los tiempos y de los espacios, de ciertas prácticas mistagógicas..., no significan lo mismo ni ejercen la misma función en el interior de cada configuración religiosa. Sólo la consideración de esta *semejanza en la diferencia* permitirá respetar la diversidad de manifestaciones religiosas, así como captar la comunión estructural que hay en todas ellas.

6. Cf. *ibid.*, pp. 77-79.

CAPÍTULO 1

LA «RELIGACIÓN» POR LA PALABRA

«Lo que no puede expresarse en palabras,
y sin embargo es por lo que las palabras se expresan,
sabe que eso es en verdad el Absoluto,
y no lo que las gentes adoran».
(Kena Upanishad 1,5)

CONVOCAR a la *Palabra* implica evocar todo el universo que ella presupone y despliega: conlleva la existencia de un lenguaje que, a su vez, presupone la existencia de determinada cultura, la cual organiza un universo de sentido, donde las palabras tejen una red de significados en forma de relatos (mitos), de fórmulas de fe (dogmas), normas y preceptos (código moral).

Desde el punto de vista de la experiencia religiosa, la palabra adviene en un segundo momento. Le precede el Silencio. En el prólogo del Evangelio de San Juan se lee: «Al principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios» (Jn 1,1); y también, de una forma casi idéntica, en un texto de la tradición hindú: «Al principio era la Palabra. La Palabra estaba junto a él»[7], «la Palabra es *Brahman*»[8]. Esa Palabra a la que se refieren no es la palabra humana, sino que es la Palabra Primordial, la *Protopalabra,* la *Ur-Wort* de la mística alemana, que para nosotros es Silencio, porque no tenemos acceso directo a ella. Cuando el Silencio se

7. *Tāndya-mahā-brāhmana,* XX, 14,2.
8. *Brihadāranayaka-Upanishad,* I, 3,21.

hace palabra humana, inevitablemente intervienen la cultura y la disposición psíquica del que la recibe y del que la pronuncia.

A la manifestación de este Silencio le llamamos *revelación*. Y aquí es donde surge el problema, porque al verterse en una palabra humana queda condicionada por el receptáculo cultural y psíquico que la recibe. La revelación no puede acontecer más que condicionadamente. Por otro lado, esta revelación deja sólo pasar una pequeña brecha de Luz, de la Luz total que sigue velada. Esa Palabra es sólo una pequeña articulación de sonido en el Silencio matricial que la engendra[9]. Sin embargo, al mismo tiempo, por las paradojas de lo Inefable, ese pequeño Rayo, ese breve sonido, contiene el Todo.

Por otro lado, la relación entre la realidad y el lenguaje es compleja. Tendemos a pensar que existe una realidad objetiva ante nosotros, y que la función del lenguaje consiste sólo en organizar los conceptos más adecuados para describirla, tratando de ser fiel a ella. La filosofía contemporánea ha revelado ingenua esta postura, llegando casi a afirmar que es el lenguaje el que crea la realidad, en el sentido de que es el lenguaje el que nos posibilita pensarla. Cada lengua organiza lo real de una determinada manera, descartando infinidad de otras posibilidades. La cuestión se hace más radical todavía si se considera que nadie puede ir más allá de las palabras que conoce, porque el lenguaje es el que estructura nuestro pensamiento. Sin palabras no hay pensamiento y, por lo tanto, las palabras de que disponemos condicionan nuestro modo de pensar, así como el contenido de nuestro sentir y de nuestro creer. Dicho de otro modo: como el lenguaje es un fenómeno cultural, resulta que las creencias están condicionadas culturalmente. Hay quien ha dicho que la patria del escritor es su lengua. Por analogía, podemos decir que la patria de una religión es su cultura, es decir, el medio original donde ha sido gestada. Por eso son tan difíciles las traducciones de los términos religiosos, y a ello se debe también que la inculturación de una religión en una nueva cultura afecte a aspectos importantes, y a veces fundamentales, de esa religión. No hemos sido conscientes de ello hasta muy recientemente, porque la hegemonía del Occidente cristiano nos ha hecho considerar como universal lo que tan sólo era una particularidad cultural, incapaz, por tanto, de agotar la totalidad de

9. Según un adagio patrístico, «Jesús es la Palabra que surge del Silencio».

la *revelación*, ni siquiera de *una* revelación: la vehiculada por la Tradición cristiana.

Ahora bien, si toda religión está condicionada por las palabras que le proporciona su cultura, también ella, a su vez, transforma las palabras que recibe, fecundando así a su propia cultura. La influencia, pues, se da en ambas direcciones. Todo ello afecta de un modo radical a la noción de *revelación*, la cual, de un modo u otro, está presente en todas las religiones.

1. El desvelarse de la palabra

Revelación proviene de *re-velare*, «descorrer el velo». Con ello se hace referencia a la manifestación de una Realidad que, estando oculta, irrumpe de un modo u otro desde un plano superior –trascendente e inefable– sobre el plano humano, a través de un acontecimiento o de un mediador. Cada religión se considera la depositaria de una –La– revelación. De ahí que se sienta con la responsabilidad de custodiar esa *Palabra revelada* y considere que únicamente a través de esa *Palabra* puede haber salvación. Por eso, una preocupación recurrente de algunas religiones ha sido la cuestión del conocimiento natural de Dios: ¿puede tener acceso a Dios el hombre por sus medios ordinarios y naturales, sin necesidad de una intervención –*revelación*– divina? Expresado de distintos modos, ésta es una de las cuestiones más delicadas que laten tras el diálogo interreligioso.

Detrás de cada noción de *revelación* subyacen diferentes concepciones de Dios y de la relación entre el ámbito de lo humano y de lo divino, o entre lo natural y lo sobrenatural. Si Dios es concebido únicamente como un Ser trascendente, el acento de la revelación estará puesto sobre la libertad y gratuidad de su iniciativa en manifestarse. Tal es la concepción de las religiones monoteístas. En ellas, la participación del ser humano en la *revelación* consiste en hacerse disponible y receptivo a ella, a la vez que conlleva el acto de confianza en las diferentes generaciones que han tratado de transmitir fielmente tal revelación. De ahí la importancia que tiene la Tradición en las religiones monoteístas. En cambio, en las religiones que están más decantadas por una concepción inmanente de Dios (que, generalizando, podemos identificar con las religiones orientales), la revelación no está asociada a la iniciativa del Totalmente Otro, sino a un traba-

jo de transparentación en pos de la autoluminosidad de esa Realidad que está siempre presente. Cuanto mayor sea la transparentación, tanto más nítida será la manifestación de ese Fondo de lo real.

La Revelación es la que garantiza, para cada religión, que sus palabras no sean consideradas meras construcciones humanas, sino mediaciones de la Realidad y la Verdad divinas. El hecho de que una *inspiración* sea acogida como *revelación* depende del discernimiento de una comunidad determinada. Cuando el mediador transmite esta «revelación», se dice que está inspirado. *Inspiración* no se identifica plenamente con *revelación*, ya que un poeta o un artista pueden estar *inspirados* y no por ello están transmitiendo una «revelación divina»[10]. La noción de *inspiración* contiene elementos más antropológicos y psicológicos, en definitiva, más parciales y subjetivos, mientras que la noción de *revelación* pertenece al ámbito de lo divino y trascendente[11]. La revelación tiene carácter de certeza. No es una verdad que se pueda demostrar, sino que es cuestión de convicción y de una adhesión que vincula a toda la persona y a una comunidad en torno a ella[12].

10. Friedrich NIETZSCHE, en un sugestivo texto, tiende a identificarlos: «¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron *inspiración*? Si se conservara un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *medium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de *revelación*, en el sentido de que, de repente, con indecible seguridad y finura, se deja ver, se deja oír algo, algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se acoge, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación de forma. Yo no he tenido jamás que elegir (...). Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tempestad de sentimiento de libertad, de poder, de divinidad» (*Ecce Homo:* citado por Josep OTÓN, *Vigías del abismo*, Sal Terrae, Santander 2001, pp. 100-101). Los poetas, en cambio, tienden a defender que lo esencial es el poema, no el estado inspirado del poeta. «No hay más poesía que la que se realiza en el poema, y de ningún modo puede oponerse al poema un estado inefable que se corrompe al realizarse», escribe Octavio Paz en un prólogo a un libro de poemas de Jorge Guillén. Cf. Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, p. 53.
11. Con todo, se puede hablar de una «inspiración activa», que procedería de Dios, y de una «inspiración pasiva», que procedería del hombre Cf. W. KNOCH, *Revelación, Escritura y Tradición*, EDICEP, Valencia 2001, pp. 121-160.
12. «Llamaré *certeza* a la toma de conciencia de una iniciativa divina de salvación, obtenida en la experiencia de uno o varios actos de revelación cuyo contenido se puede interpretar de diversas maneras: teofanías, sueños, prodigios naturales, cuadros proféticos, premoniciones y promesas de cumplimiento»: Bertram STUBENRAUCH, *Dogma dialógico* (Col. Religiones en Diálogo, 14), Desclée, Bilbao 2001, pp. 43-44. De ahí que se pueda distinguir entre *fe* y *creencias*, entendiendo por *fe* el movimiento fundamental de adhesión a lo que se reconoce como revelación, y por *creencias* el

En cualquier caso, toda revelación contiene una desmesura y padece una inadecuación. La inadecuación procede de la insuficiencia de la palabra humana para contener la incandescencia divina, a la vez que del condicionamiento de su propia cultura. La inadecuación se atenúa en función de la transparencia de la mediación y del mediador. Cuanto menos resistencias ofrezcan ambos y mayor sean su permeabilidad y su disponibilidad, tanto mayor será el desapego respecto de las formas que adopte y tanto más fácil le resultará ir adquiriendo manifestaciones diferentes.

Así pues, hay que considerar un ámbito de lo Real imperceptible en nuestro estado ordinario de conciencia, que es el ámbito del Silencio. En un segundo tiempo, se produce un modo u otro de contacto, cuyo núcleo es lo que está en el origen de cada religión. La calidad de este contacto depende de la nitidez del receptor. Estos «destellos» acaban vertiéndose en unas Palabras primordiales –que primero fueron orales y luego se fijaron por escrito–, las cuales custodian la Fuente y el origen mismo de la *creencia-experiencia* (la *revelación*) que vehiculan. Ello da origen a unos Relatos fundantes, vinculados a sus personajes fundadores, que devienen figuras arquetípicas de esa religión. En función de este núcleo de revelación –o de transparentación– cada religión, siempre culturalmente condicionada, va organizando su propio lenguaje, con sus propios términos, conceptos y estructura gramatical. A partir de ellos se va gestando la Tradición, que no es sólo la transmisión de ese *Núcleo fundante*, sino también el depósito de experiencia e interpretación que cada generación añade a ese legado. La cualidad de las religiones consiste en posibilitar el contacto personal y directo con la Fuente a partir de cada uno de sus puntos o planos en el proceso de despliegue, de modo que las Palabras-Forma que la vehiculan puedan replegarse en cada momento hacia su Origen y recibir cada vez la diafanidad de su luz virgen.

Veamos cómo las grandes religiones comprenden lo que han discernido como revelación recibida y de la que se sienten depositarias. Procederemos presentando primeramente las tres religiones monoteístas por orden cronológico, y después nos acercaremos a las orientales, también en orden cronológico. En los capítulos siguientes procederemos del mismo modo.

contenido de esa determinada revelación. Esta distinción es lo que en la teología escolástica se identificaba como *fides ad quem* y *fides quae*, respectivamente.

2. La noción de revelación en las diferentes tradiciones

2.1. La revelación en el judaísmo

En el judaísmo, la revelación está ligada a la conciencia de la absoluta iniciativa de Dios de manifestarse a su Pueblo. La trascendencia de Dios con respecto al mundo está reflejada en el hecho de que Dios nunca es nombrado. Dios es «El Nombre» (*Ha-Shem*), contenido en el Tetragrama impronunciable: YHWH. Estas cuatro letras forman el verbo *ser* en pasado, presente y futuro, comprimidos en una sola palabra, como si se pretendiera pensar y decir los tres tiempos a la vez[13]. Con ello se trata de expresar que Dios está por encima del tiempo y del espacio. Creando, Dios se revela tanto como se oculta. Si la Creación es su primera revelación, la *Torah* es su segunda revelación, y ambas son permanentes. Esta procedencia divina de la *Torah* es uno de los pocos dogmas rabínicos: «La *Torah* es del cielo»[14]. *Torah* significa mucho más que «Ley». Se trata de un término intraducible, que connota la idea de la autoridad divina que «se vierte» (*yard* podría ser su raíz[15]) sobre su Pueblo como el agua que se derrama de los cielos y fecunda los campos. A través de la *Torah*, Dios establece la Alianza con su pueblo (Ex 24,7). Los profetas son enviados para recordar la *Torah* y renovar la *Alianza* cada vez que el Pueblo es infiel a la Ley. Para el judaísmo, esta presencia de los profetas es otro signo de que Dios se ha revelado a Israel de un modo especial. Su única tarea consiste en hacerse disponibles para ser cauce de la Palabra de Dios. No habiendo nombre ni imagen sobre Dios, la intensidad revelatoria se concentra en su Palabra (*Dabar Yahveh*). Una Palabra que actualiza una y otra vez la *Torah*, la cual se derrama sin cesar sobre el Pueblo (Is 55,10-11).

13. Cf. Baruj GARZÓN, «La experiencia de Dios en el Judaísmo», en (E. Vilanova y otros) *Religiones y experiencia de Dios*, PPC, Madrid 2001, pp .43-46.
14. Cf. Antonio RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía*, BAC, Madrid 2001, p. 392.
15. Existe una versión más clásica que identifica la raíz *yrd* como proveniente de la idea de «enseñar». Su sustantivo derivado significaría «lo que enseña», «instrucción» (Is 8,16.20; Prov 1,8; 6,20); también «dictamen» o «prescripción» del sacerdote (Jer 18,18), o del sabio (Prov 13,14), o del padre o del maestro (Prov 3,1; 4,2; 7,2); también «decisión» dada como respuesta a una consulta (Ag 2,11); o, simplemente, «norma», «ley» o «precepto» (Ex 12,49; Num 15,29; 5,30; Lev 6,2). Cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *op. cit.*, p. 379.

2.2. La revelación en el cristianismo

En el cristianismo, la revelación adquiere el carácter de la autodonación de Dios en un Rostro: «Muy gradualmente y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En estos últimos días nos habló por el Hijo» (Heb 1,1-2). Es decir, para el cristianismo la revelación no está en los escritos del Nuevo Testamento, sino en la persona misma de Jesús. En este sentido, se podría decir que los textos del Nuevo Testamento contienen más *inspiración* que *revelación*, porque no son los textos los que transmiten la revelación, sino la propia persona de Jesús. El carácter inspirado de los textos radica en su capacidad de reflejar fielmente el mensaje de Jesús. «Aun cuando la revelación y los textos inspirados no se identifican entre sí, con todo, en conjunto, deben su origen a la acción del Espíritu Santo, sin que ésta haya que entenderla como origen inmediatamente celeste de los textos»[16]. Dicho de otro modo, «la misma inspiración es parte del acontecimiento de la revelación, que abarca tanto la historia de Israel como la historia de la Iglesia, la cual, en cuanto comunidad de los creyentes, conserva viva la confesión de Jesucristo como Palabra hecha carne»[17].

La identificación de la plenitud de la revelación en la persona de Jesús queda bien expresada en las siguientes palabras de San Juan de la Cruz:

> «Dios ha quedado como mudo, y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en parte a los profetas ya lo ha hablado en Él, dándonos al Todo, que es su Hijo (...). Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en Él, porque en Él te lo tengo dicho todo y revelado, y hallarás en Él más de lo que pides y deseas. Porque tú pides locuciones y revelaciones en parte; y si pones en Él los ojos, lo hallarás en todo; porque Él es mi locución y mi respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación; lo cual os he ya hablado, respondido, manifestado y revelado, dándole por hermano, compañero y maestro, precio y premio»[18].

16. *Ibid.*, p. 175.
17. W. KNOCH, *Revelación, Escritura y Tradición*, p. 131.
18. *Subida al Monte Carmelo*, II, cap. 22, 2-3.

Así pues, en el cristianismo la revelación se concentra en una Persona, en un Rostro. De ahí el nombre que identifica a los que se adhieren a ella: *cristianos*, aquellos que, llevando su nombre, tratan de reproducir sus rasgos.

2.3. La revelación en el islam

La cuestión es diferente en el islam, el cual sí que es la *Religión del Libro* por excelencia. En el Corán se utiliza el verbo *anzala* («descender» o «hacer bajar») para referirse a la revelación del Corán a Mahoma[19]. En múltiples pasajes aparece este verbo: «No hemos hecho que el Corán *baje* del cielo para que sufras; es un recuerdo para quien teme al Señor, una cosa *bajada* del cielo por quien creó la tierra y los altos cielos» (Cor 20,2-4)[20].

En el mismo Corán se dice que el verdadero Corán es celestial (*Ummu l-Kitâb*), un Libro matricial y eterno que está junto a Dios (Cor 13,39 y 85,21-22), que permanece «oculto y que sólo tocan los que se han purificado» (Cor 56,78-79). Sólo participan de su revelación y tienen acceso a su conocimiento los que tienen el corazón puro, los que se han vaciado de sí para poder ser vehículos de la Palabra de Dios, personajes que el Corán identifica con los profetas, entre los cuales destacan Abraham, Moisés, Jesús y, finalmente, Mahoma, como el sello de todos los anteriores[21]. Las palabras contenidas en el Libro celestial son incontables, de manera que «si hubiera un mar de tinta, se agotaría si se quisiera escribir con ella todas las palabras de mi Señor» (Cor 18,109). Nótese el paralelismo con el

19. *Wahî* es verbo árabe más genérico para referirse a la revelación.
20. Otros pasajes significativos del Corán son: «Hemos *bajado* del Cielo para vosotros un escritura, un libro santo, un buen aviso, un recordatorio» (Cor 21,10); «Los infieles preguntan: ¿Por qué la revelación no *ha bajado* del cielo de una sola vez?» (Cor 25,32); «Dios ha hecho *bajar* del cielo la narración más bella, un libro santo, con unos santos textos, todos ellos coherentes y semejantes unos a otros» (Cor 39,23); «Hemos hecho *bajar* del cielo para ti un libro santo, que contiene la verdad para todos los hombres» (Cor 39,41); «Mahoma, como Moisés, ha visto *bajar* el Corán en otra ocasión» (Cor 53,13); «Es una revelación que ha *bajado* del cielo, que ha venido de quien es Señor del Universo y de todos los mundos» (Cor 56,80); «La orden de Dios *baja* para ellos muy gradualmente, para que podáis conocer bien que Dios es poderoso» (Cor 65,12); «Soy Yo y sólo Yo el que ha revelado todo del Corán, haciéndolo *descender*» (Cor 76,23).
21. «Mahoma no es el padre de ninguno de vosotros. Es sólo el mensajero de Dios, el sello, la culminación de todos los profetas. Dios conoce muy bien todas las cosas» (Cor 33,40).

final del Evangelio de Juan: «Hay muchas otras cosas que hizo Jesús, las cuales, si se escribieran una por una, creo que ni en todo el mundo cabrían los libros que se habrían de escribir» (Jn 21,25). En ambos casos, la desmesura cuantitativa es una manera de referirse a la sobreabundancia cualitativa del mensaje que se trata de transmitir.

Frithjof Schuon describe así el sentido del Libro (*kitâb*):

> «La Revelación, en Islam –y también en el Judaísmo–, se refiere esencialmente al simbolismo del libro: todo el Universo es un libro cuyas letras son los elementos cósmicos, los cuales producen, en sus innumerables combinaciones y bajo el flujo de las Ideas divinas, los mundos, los seres y las cosas; las palabras y las frases del *Libro* son las manifestaciones de las posibilidades creadoras –las palabras con respecto al contenido y las frases con respecto al continente–. La frase es, en efecto, como un espacio –o como una duración– que lleva en sí una serie predestinada de com-posibles y constituye lo que podríamos llamar un "plan divino". Este simbolismo del *Libro* se distingue del de la palabra por su carácter estático: la palabra se sitúa en la duración e implica la repetición, mientras que el libro contiene afirmaciones en modo simultáneo; en él se da cierta nivelación, por ser semejantes todas las letras, y esto es, por lo demás, bien característico de la perspectiva islámica»[22].

Dado que el Corán parte del paradigma del «Libro descendido», es natural que, cuando trate de autorizar a otras religiones, utilice la expresión *Gentes del Libro* («*ahl al-Kitâb*»), englobándolas de este modo en la misma categoría con la cual se legitima y comprende a sí mismo. Según el mismo Corán, las otras dos *Gentes del Libro* son los judíos y los cristianos, de las cuales el islam se considera su prolongación:

> «Creemos en Dios y en lo que *ha hecho descender* del cielo para todos nosotros. Es lo mismo que hizo bajar sobre Abraham, Ismael, Isaac, Jacob y sobre sus descendientes, las tribus de Israel; y es lo mismo que recibieron Moisés, Jesús y todos los profetas del Señor. Jamás haremos diferencia entre ellos» (Cor 2,136).

Coherente con esta categoría inclusiva, escribe un autor sufí contemporáneo: «Los zoroástricos fueron aceptados desde el principio

22. Frithjof SCHUON, *Comprender el Islam*, J. De Olañeta, Palma de Mallorca 2001, p. 49.

como un *pueblo del Libro,* mientras que los maniqueos fueron combatidos por razones teológicas fundamentales»[23]; con respecto al hinduismo, aunque suscitó mucha polémica, «muchos *ulemas* de la India consideraron a los hindúes como *un pueblo del Libro*»[24].

Antes de pasar a las religiones orientales conviene decir que en ellas el concepto de revelación difiere radicalmente, ya que la esfera de lo divino no es sólo de carácter trascendente, sino predominantemente inmanente al mundo. Con todo, en el hinduismo hay una cierta concepción de revelación que hace de puente con las religiones teístas.

2.4. *La revelación en el hinduismo*

En el hinduismo se habla de *Sruti*[25], que significa literalmente «aquello que ha sido oído», esto es, «manifestación, epifanía del Misterio, rumor, eco, música, sonoridad de la Realidad Última»[26]. Los que «han oído» son los *rishis,* los videntes inspirados, aquellos que se han hecho plenamente receptivos a la revelación. En el interior de la *Sruti,* los *Vedas* son considerados como los Textos primordiales, de los cuales dice la tradición que no tienen autor. *Veda* significa «conocimiento» y proviene de la misma raíz que *video,* «ver». Así pues, los *Vedas* transmiten el conocimiento de aquellos que «han visto». El hecho de no atribuirles ninguna autoría (*apaurusheya*) significa que se les concede un valor atemporal y eterno. Esta visión-audición (*çruti*) se considera que recoge la emanación de *Brahman,* expirada en forma de palabras.

A lo largo del desarrollo de los textos sagrados del hinduismo se percibe un proceso de interiorización de la experiencia religiosa, que va desde la personificación de los dioses *védicos* hasta la identificación de la existencia individual (*aham*) y la Realidad absoluta (*Brahman*) a través del *âtman.* Esta condensación revelatoria está expresada en las llamadas *Cuatro grandes palabras* o *Sentencias* (*Mahâvâkya*):

23. Seyyed Hossein NASR, *Sufismo vivo,* Herder, Barcelona 1985, p. 174.
24. *Ibid.*, p. 176.
25. La *Sruti* contiene cuatro cuerpos de textos: los *Vedas*, los *Brahmana*, los *Aranyaka* y las *Upanishads.*
26. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo* (Col. Religiones en diálogo, 8), Desclée, Bilbao 2000, p. 77.

«Tú eres Eso» –*Tat tvam asma*– (Chând Up 6,8,7).
«Yo soy *Brahman*» –*Aham Brahmâsmi*– (Br Up 1,4,16).
«Este *âtman* es *Brahman*» –*Ayam âtmâ Brama*– (Mând Up 2).
«*Brahman* es conciencia» (o «el conocimiento es *Brahman*»)
–*Prajnânam Brahma*– (Ait Up 5,3).

Se trata de la experiencia existencial y mística (*anubhava*), alcanzada por los *rishis* y los *yoguis,* de que toda la Realidad es *Brahman,* y de la cual la conciencia individual no es más que una de sus posibles expresiones. Esta experiencia última –y primera– del ser humano sobrepasa todas las antinomias: yo/Tú, muerte/vida, ser/no-ser, conocimiento/ignorancia, etc. Nos encontramos en el sutil camino del *advaitismo,* de la «no-dualidad», que es la aportación más específica del hinduismo al foro de las religiones.

En el resto de las religiones orientales (budismo, taoísmo, confucionismo y shintoísmo) no encontramos la noción de revelación tal como se comprende a partir de las religiones que conciben la existencia de un Dios personal que se manifiesta. Lo que se venera es un estado de transparentación e iluminación tal que las palabras de las personas así transformadas tienen una credibilidad y una autoridad particulares.

2.5. *Algunas equivalencias homeomórficas*

Tras este breve recorrido por las diferentes tradiciones sobre la noción de revelación, constatamos que estamos ante campos semánticos cercanos y lejanos al mismo tiempo, ya que cada uno de ellos parte de una noción diferente de Dios –o de la Realidad última– y de su relación con la realidad creada. Pero lo que es esencial comprender es que para cada una de las religiones su percepción de la revelación y su contenido conllevan la intensidad de un Absoluto. Lo característico de la noción de revelación es que pide la adhesión incondicional de los que la reciben. Desde el exterior de tal entrega y confianza a la verdad que transmite es imposible comprender su contenido. Con todo, desde una perspectiva fenomenológica se puede constatar que el concepto de *revelación* de las tres grandes religiones monoteístas pertenece a un mismo universo religioso, el cual se caracteriza por la iniciativa de un Dios trascendente que se manifiesta de un modo u otro a los hombres: ya sea como *Elección* y *Alianza,* ya sea como *Rostro,* ya sea como *Libro.* Cada una de estas tres revela-

ciones se basta por sí misma y no necesita de las demás. Este carácter totalizante de la revelación es otra de sus características. Otro rasgo común a las religiones monoteístas es considerar que sus relatos fundantes tienen una *calidad de revelación* que los hacen incomparables con otros relatos o experiencias posteriores que puedan darse en el interior de la misma tradición.

Sin embargo, no se puede equiparar sin más el valor que tiene el «libro» (*al-Kitâb*) –es decir, las Escrituras– en cada una de ellas. El cristianismo no se identifica a sí mismo como una *religión del Libro*, sino como una *religión del Rostro*[27]. Se podría establecer, pues, que las *equivalencias homeomórficas* entre las tres grandes religiones monoteístas son la *Torah*, el *Hijo-Logos* y el *Libro*, que para cada una de ellas son la sustancia misma de Dios vertiéndose, manifestándose sobre el mundo[28]. En un segundo plano jerárquico, se podría establecer otra correspondencia *homeomórfica* entre el *Templo*, *María* y *Mahoma*[29], en cuanto que cada uno de ellos, en su sistema respectivo, es el portador, el cauce por donde se hace accesible la revelación[30]. A su vez, se pueden percibir ciertos paralelismos entre la idea de la *Torah* como

27. De algún modo, en el cristianismo el libro estaría sustituido por el Cuerpo de Cristo que se actualiza en cada Eucaristía.
28. Esta equivalencia resulta insatisfactoria desde el interior de cada una de las tres religiones, y cada una por razones diferentes. Lo propio de la perspectiva fenomenológica es constatar los paralelismos estructurales. En cambio, la perspectiva teológica accede al contenido de las demás religiones a partir de la propia revelación. Recordamos que aquí no estamos haciendo una teología cristiana de las religiones, sino una reflexión fenomenológica.
29. Mahoma (Muhammad), que significa «el alabado», es considerado el modelo de los profetas, pero en ningún momento es desplazado a la esfera divina. Ibn Arabi, en su teología filosófica, llega a considerarlo como el Hombre Perfecto en el nivel cósmico, la primera de las autodeterminaciones de lo Absoluto. Desde un punto de vista teológico, es la primera «criatura» de Dios. Cf. Toshihiko IZUTSU, *Sufismo y Taoísmo*, vol. I, Siruela, Madrid 1997, pp. 266ss. El sufí Said Mahoma al-Husaini Daraz († 1422) tiene un precioso texto sobre el Profeta, mostrando cómo su vida «representa la totalidad de los aspectos de la existencia humana y donde se combina todo lo mejor y lo más noble en términos de sentimientos y de conducta. Constituye el mayor ejemplo para todos, en cada detalle, en todas las épocas y lugares». Y a continuación repasa los distintos episodios de su vida, mostrando cómo el buen musulmán puede encontrar refugio en cada uno de ellos. Citado por C.W. ERNST, *Sufismo*, Oniro, Barcelona 1999, pp. 71-72.
30. En este sentido, el *equivalente homeomórfico* de los evangelios cristianos no es el Corán, sino, en todo caso, los *hadîths* (hechos y dichos) del Profeta, que es lo que recogen los evangelios sobre Jesús. Con todo, esta equivalencia es parcial, porque, aunque los evangelios no son la revelación –la revelación es Cristo mismo, no los escritos sobre él–, en el marco litúrgico son considerados «Palabra de Dios», mientras que los *hadîths* no alcanzan tal rango en el islam.

derramamiento divino, la encarnación cristiana como *descendimiento* del Hijo y el *descender* del Libro coránico. Así mismo, el hinduismo conoce el término *avatara*, que significa literalmente «descendimiento». De hecho, la noción cristiana de *encarnación* está asociada en la iconografía popular a la idea de un *descenso*. La misma teología patrística está construida sobre el movimiento de un descendimiento (*katabasis*) de Dios al mundo (por medio de la encarnación) y de un ascenso (*anabasis*) del mundo hacia Dios por medio del proceso de divinización.

Pero estas nociones distan entre sí, ya que cada una de ellas está configurada por una determinada constelación de significados que son coherentes entre sí. Así, por ejemplo, en la medida en que el islam subraya la trascendencia y unicidad de Dios, es natural que sea reacio a aceptar que tal trascendencia sea compatible con lo que en el cristianismo se concibe como la máxima cercanía de Dios: su encarnación en la persona de Jesús de Nazaret. Por otro lado, en una concepción lineal y ascendente de la historia como es la cristiana, la encarnación sólo adquiere su pleno sentido como un acontecimiento único e irrepetible; en cambio, en una concepción cíclica del tiempo como la hindú, es coherente que los descendimientos (*avatara*) puedan ser múltiples y sucesivos. En el *Bhagavad Gîtâ* se lee: «Cada vez que el bien decae, extinguiéndose poco a poco y haciendo que dominen la maldad y el orgullo, mi Espíritu se manifiesta de forma humana en la tierra» (4,7)[31]. Desde la perspectiva hindú, no hay problema alguno en considerar a Jesús como un *avatara* más; sin embargo, la fe cristiana no se reconoce en ello, ya que la creencia en el carácter único y definitivo de la donación de Dios en Jesucristo hace que su *equivalente homeomórfico* no sea ninguno de sus *avataras*, sino, en todo caso, el propio *Vishnú*[32].

31. Estos descendimientos o «encarnaciones» de *Vishnú* son múltiples, pero la tradición los reduce a diez. Se podría decir que cada uno de ellos se corresponde con un estadio de la evolución: así, encontramos que el primer *avatara* se manifestó bajo la forma de pez, luego de tortuga, después de jabalí, posteriormente de hombre-león, luego de enano; a continuación apareció en forma de hombre pleno, primero como *Rama* del hacha; luego como *Râmâchandra* («Bello como la luna»), el héroe del *Râmâyana*; después como *Krishna*, juguetón y sensual; el noveno *avatara* es el Buda histórico, hecho que refleja la facilidad ya mencionada que tiene el hinduismo para integrar la diferencia, pero que también se puede interpretar como una estrategia del brahmanismo para fagocitar la oposición. El décimo *avatara* será *Kalki*, que vendrá con un caballo blanco al término de la Edad Oscura en que nos encontramos (*Kâli-yuga*).
32. Esta asociación plantea otros problemas, ya que la manifestación *trimurti* del Ser

Cada religión, pues, transmite un modo diverso de *revelación*, fruto de una determinada noción y relación con la Realidad Última. Esta especificidad queda reflejada en los Núcleos originantes y paradigmáticos de cada religión que hemos mencionado. A partir de ellos cristalizan unas palabras –y también unas prácticas determinadas– que darán la forma precisa para que las generaciones posteriores configuren su experiencia religiosa en una dirección bien específica. Así, el camino hacia la forma es también el camino hacia la comunidad. Tales palabras acaban vertiéndose en textos que transmiten el *núcleo fundante* de cada religión. Tales textos, convertidos en Escrituras Sagradas, contienen los relatos y los modelos ejemplares «de toda especie de ser y de hacer»[33] del grupo humano que los venera. De ahí que también se hable de *relatos fundantes*[34]. A su vez, la comunidad es la que establece la canonicidad de esas formas y textos, con lo cual se marcan los límites de la ortodoxia, esto es, de la propia identidad.

Sin embargo, estos textos fundacionales son complejos, ya que son fruto de sedimentaciones diversas, y no tan «puros» como las generaciones posteriores tienden a considerarlos. La exégesis del siglo XX, con su método histórico-crítico, los ha puesto a prueba, haciendo necesaria una *segunda ingenuidad*, según la expresión de Paul Ricoeur.

Veamos con un poco más de detenimiento el valor y la función de estas Escrituras Sagradas en el interior de cada religión, teniendo en cuenta que, aunque las diversas Tradiciones disponen de Escrituras Sagradas y conocen una jerarquización dentro de ellas, no por ello desempeñan la misma función en la configuración de sus elementos identitarios primordiales.

---

supremo hindú es sólo una dimensión *ad extra* de la divinidad, mientras que la noción cristiana del Dios trinitario lo concibe *ad intra* y *ad extra* indivisiblemente. Con todo, Raimon Panikkar, en su obra *El Cristo desconocido del Hinduismo*, trata de establecer la *equivalencia homeomórfica* entre Cristo e *Ishvara*, que es el Dios manifestado (en cierto modo, *Vishnu*), distinto de *Brahman*, que es el Absoluto impersonal y no-manifestado.

33. Mircea ELIADE, *Mito y realidad*, Guadarrama, Barcelona 1968, p. 46.
34. Cf. Xabier PIKAZA, *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999, pp. 303-333.

3. Los textos sagrados de las diferentes tradiciones

Una de las cuestiones clave de las Escrituras es su delimitación. La necesidad de establecer un texto canónico referencial sucede en todo grupo humano. De ahí que en todas las tradiciones escritas se distingan los *textos fundantes* de aquellos otros que son sus *comentarios* o *interpretaciones* autorizados. De este modo, en el inmenso legado de cada tradición se identifican unos textos originarios, considerados como los más ungidos e inspirados, diferenciándolos de los textos posteriores, que son sus comentarios. Los primeros engendran una nueva experiencia religiosa; los segundos sólo la prolongan, interpretándola y enriqueciéndola.

3.1. Las Escrituras judías

Hay que tener en cuenta que el judaísmo es resultado de la síntesis de varias tradiciones religiosas: las de las tribus que ya estaban asentadas en Canaán, más o menos vinculadas al patriarcado de Abraham, y las provenientes de las tribus que escaparon de Egipto, marcadas por la figura de Moisés y la revelación del Sinaí. La síntesis se produjo por intercalación cronológica de los diversos relatos fundantes durante la consolidación de Jerusalén y del primer Templo, gestación que se fue dando a lo largo de varios siglos y que se consolidó definitivamente durante la experiencia del exilio en Babilonia y el retorno a Israel (siglo VI a.C.). Cronológicamente precede la narración de Abraham, pero la experiencia de Moisés será la que acabará adquiriendo más contenido teológico, en torno a la noción de Dios (YHWH), de la Alianza (*Berit*) y de la Ley (*Torah*). Ya en el siglo VII a.C. se conoce el intento de fijar un *canon* de Sagradas Escrituras. En 2Re 22,1-24 se habla del descubrimiento de un libro en el templo de Jerusalén, en tiempos de Josías. Tras el exilio en Babilonia (finales del siglo VI a.C.) se establece un cuerpo escriturístico casi definitivo por lo que hace al Pentateuco y algunos libros de los Profetas. Una de las medidas más importantes adoptadas por Esdras (hacia el 450 a.C.) fue la lectura semanal de la *Torah* en el Templo de Jerusalén los lunes y los jueves, coincidiendo con los días de mercado en la ciudad. Por lo que respecta al Pentateuco, la exégesis contemporánea ha ido descubriendo que está compuesto por cuatro tradiciones diversas: la *yahvista*, marcada por el tema de la elección y de la promesa, lo cual

se identifica con la institución de la monarquía de David; la *elohísta*, procedente del reino del Norte, caracterizada por la lucha contra la idolaría, por el mensaje social y la crítica a la monarquía, representada por las figuras proféticas de Elías, Eliseo, Amós y Oseas; la *deuteronomista* («Segunda Ley»), que trata de hacer una relectura teológica de la historia de Israel, sobre todo a partir de la experiencia del destierro, centrándose en la Alianza, en la identidad del pueblo y en su relación con Dios; y la *sacerdotal*, también aparecida durante el exilio en Babilonia, marcada por la centralidad del culto y la figura del mediador. Esta última es la más reciente y la que parece haber llevado a cabo la síntesis y la redacción final, tal como ha llegado hasta nuestros días.

Esta evolución de la religión de Israel, que se va gestando como resultado de una fecundación y maduración de tradiciones anteriormente dispersas e inconexas, nos hace constatar algo que también ha sucedido en las demás religiones: todas ellas se han fraguado a partir de elementos dispares y eclécticos. De hecho, todas las religiones son el resultado de una lenta conjunción de tradiciones diversas que han ido fraguando en torno a un *Núcleo Originario* que les da su identidad. Con el paso del tiempo, el horizonte se va ampliando y profundizando, propiciando una síntesis que aglutina unos elementos que originariamente estaban dispersos. De este modo, las tradiciones precedentes no se pierden ni se diluyen, sino que se integran en un todo más amplio y son portadoras de los matices que alimentaron en su momento la experiencia religiosa de múltiples personas y generaciones. Así, en el caso del pueblo de Israel, aquellas tribus heterogéneas poco a poco se fueron convirtiendo en un único Pueblo, con un único Dios, con una única capital y con un único Templo, en Jerusalén, después de haber pasado la dura prueba del exilio, donde se puso en juego su identidad. Precisamente, después de la destrucción del Segundo Templo por parte de Vespasiano (70 d.C.), se hace más urgente y más vital la necesidad de fijar el texto bíblico completo: perdidas las referencias espaciales, el único vínculo que quedará con el pasado será la memoria escrita, la cual idealizará un pasado común y aglutinará a las generaciones posteriores en torno a él. La tarea de fijar el actual canon judío fue compleja, y no quedó definitivamente establecido hasta el siglo V d.C., tras un laborioso proceso semejante y contemporáneo al del establecimiento del canon cristiano.

3.2. Las Escrituras cristianas

El *corpus* fundamental del Nuevo Testamento se fue formando durante los dos primeros siglos de nuestra era. Ante la proliferación de relatos de todo tipo sobre la vida y la persona de Jesús, se vio la necesidad de fijar aquellos textos que se consideraban más fidedignos entre las muchas versiones que corrían por entonces[35]. La determinación final de recoger sólo cuatro de entre aquellos relatos fue una decisión de gran importancia[36], porque delimitaron para siempre el modo de comprender la figura histórica y concreta de Jesús de Nazaret. El hecho de que, desde hace dos mil años, en la liturgia se hayan leído estos textos, y no otros, muestra la trascendencia de aquella elección. En este sentido, la tradición considera que tan importante es la inspiración durante la redacción de un texto como la inspiración de la comunidad para reconocer dicha inspiración. Por eso, cuando se leen en el marco litúrgico, se pueden identificar como *Palabra de Dios*.

Sin embargo, el hecho de que existan cuatro relatos diferentes sobre Jesús en el canon cristiano significa que se admite una pluralidad de visiones e interpretaciones de su persona y del alcance teológico del acontecimiento pascual: el evangelio de Marcos, el más antiguo de los cuatro, subraya el carácter arduo y conflictivo de la misión de Jesús y resalta la incomprensión de su mensaje por parte de los discípulos. El evangelio de Mateo, escrito inicialmente para una comunidad de origen judío, presenta a Jesús como el Mesías esperado por Israel, esforzándose en mostrar que cumple las profecías del Antiguo Testamento. Lucas subraya la acción del Espíritu sobre Jesús, acción que prosigue sin discontinuidad en la vida de la Iglesia. El evangelio de Juan es el más elaborado y está escrito en un ambiente de conflicto y de ruptura con la comunidad judía; presenta una alta cristología, hablando de la preexistencia del Hijo en Dios, a la vez

35. Los relatos que no fueron considerados canónicos se conocen como los *evangelios apócrifos* (literalmente, «libros ocultos»). Entre ellos destacan: el *Evangelio* de los Nazarenos, el *Evangelio* de los Ebionitas, el *Evangelio* de los Hebreos, el *Evangelio* de los Egipcios, el *Evangelio* de Tomás, el *Evangelio* de Pedro, el *Evangelio* de Bartolomé, el *Protoevangelio* de Santiago, los *Hechos* de Pablo, los *Hechos* de Pedro, los *Hechos* de Andrés, los *Hechos* de Tomás y la *Carta de los Apóstoles*, llamada también *Testamento de Nuestro Señor en Galilea*. También existen varios *Apocalipsis* apócrifos.

36. Sus fechas redaccionales se sitúan entre los años 60 y 100 d.C. El texto más antiguo parece ser el de Marcos, y el más reciente el de Juan.

que subraya la relación de Cristo con cada creyente, así como la acción del Espíritu en cada cual. Esta diversidad de acentos, que se refleja también en las polémicas de Pablo con respecto a la comunidad de Jerusalén, muestra que comunión no significa uniformidad, sino armonía en la diversidad[37].

Por otro lado, la postura rupturista de Marción (siglo II) respecto del judaísmo obligó a la comunidad cristiana a definirse ante los textos del Antiguo Testamento. La reacción mostró el talante de la nueva religión: asumió la concepción trascendente de Dios, así como la noción de Pueblo Elegido, pero transformando ambas categorías: el Dios trascendente e innominable se convierte en un Dios Trinitario, esto es, *comunitario*, trascendente e inmanente a la vez, y el Pueblo elegido adquiere un alcance universal. Esta sutil continuidad en la discontinuidad, o discontinuidad en la continuidad, del Cristianismo con respecto al Judaísmo está expresada en las cartas del antiguo discípulo de rabinos, Saulo de Tarso. Al partir del siglo IV se uniformiza el mismo canon para toda la Iglesia[38], con los veintisiete textos que actualmente componen el Nuevo Testamento y los cuarenta y nueve del Antiguo Testamento, diez de los cuales (los llamados *deuterocanónicos*)[39], fueron revocados por la tradición protestante. Con el último de los textos incorporados –el libro del Apocalipsis– se considera que la *situación de revelación* ha terminado.

De algún modo, el Nuevo Testamento recrea la estructura del Antiguo Testamento: los cuatro Evangelios son equiparables a la *Torah* (lo que la Biblia cristiana conoce como el *Pentateuco*); los Hechos de los Apóstoles pueden equipararse a los libros históricos de Israel, y las Cartas a los libros de los Profetas[40]. Incluso parece ser que

37. Sobre esta cuestión, remito a Raymond E. BROWN, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée, Bilbao 1986, y X. ALEGRE – A. PUIG – S. PIÉ – J.O. TUÑI, *Quatre comunitats davant Jesús* (Col. Horitzonts, 13), Claret, Barcelona 1985.
38. La actual división en capítulos no tuvo lugar hasta el siglo XIII, por obra del canónigo inglés Stephan Langton. Los versículos fueron establecidos tres siglos más tarde por el francés Robert Estienne. Se dice que este trabajo se hizo precipitadamente en el trayecto de París a Lyon, donde el texto debía ser impreso por primera vez con la versiculación.
39. Provienen de la versión griega del Antiguo Testamento, conocida como la versión de los *Setenta*. El judaísmo no los incluyó finalmente en su canon; en cambio, la Iglesia de los primeros siglos les concedió un gran valor. Son los libros de *Esther*, de *Judith*, de *Tobit*, el *Primero* y *Segundo* libros de los *Macabeos*, la *Sabiduría*, el *Eclesiástico* (o *Libro de Ben Sira*), *Baruc*, la *Carta de Jeremías* y fragmentos griegos del libro de *Daniel*.
40. Cf. Northop FRYE, *El Gran Código*, Gedisa, Barcelona 1988, p. 235.

el prólogo del Evangelio de san Juan fue concebido para encabezar todo el Nuevo Testamento, a modo de nuevo relato de la Creación[41].

En este punto cabe hacer un inciso y decir que existen ciertos paralelismos entre el cristianismo y el budismo. Por un lado, se puede decir que el budismo es al hinduismo lo que el cristianismo es al judaísmo: una reacción de simplificación y radicalismo con respecto a la religión precedente, donde se percibe un común aire de familia, a la vez que una ruptura. Por otro lado, también se puede establecer una cierta comparación entre el proceso de divinización que va desde Jesús de Nazaret como figura histórica e hijo del pueblo de Israel, tal como aparece en los tres Evangelios sinópticos, hasta la encarnación del Logos del Evangelio de Juan y de la Patrística posterior, y la figura de Siddharta Gautama Buda en el *Hînayâna* (Pequeño Vehículo), donde es considerado únicamente como un personaje histórico, hasta la divinización del Buda en el *Mahâyâna* (Gran Vehículo), donde adquiere dimensiones cósmicas más allá de su biografía concreta.

3.3. Las Escrituras musulmanas

A pesar de que está pendiente de hacerse en profundidad un estudio histórico-crítico del Corán, se pueden distinguir ciertos estratos redaccionales, en función de la cronología y el carácter de los mensajes recibidos en los diferentes períodos de la vida de Mahoma. En ellos se percibe cómo varían el contenido y el estilo en relación con el contexto histórico en que se dieron.

Conviene saber que el ordenamiento actual de las *suras*[42] que presenta el Corán no es cronológico, sino que están clasificadas por su extensión (de las más largas a las más breves), tal como sucede también con las cartas del Nuevo Testamento en el interior de cada autor.

Durante la estancia en La Meca (610-622: período mequí), el estilo es ágil, poético e incisivo. En su interior se pueden distinguir tres subetapas. La primera (610-615) destaca por una predicación centrada en la defensa de los pobres, los huérfanos, las víctimas de los ricos injustos, de los usureros... (suras 83, 89,90, 92, 93, 104,

41. Cf. *Ibidem*.
42. *Sura* significa literalmente «cosido» o «zurcido». Es equiparable a la idea de «capítulo». Las Escrituras hindúes y budistas se encuentran organizadas con frecuencia en forma de *sutras*, que en sánscrito significa casi lo mismo: «hilo».

107). Esta primera subetapa está recogida en 48 suras, las cuales representan sólo el 9% del Corán total, ya que son las más breves, y están colocadas al final, a excepción de la primera (*Al-Fhatiha*, «la abriente»), que también corresponde a este período[43].

La segunda subetapa (615-619) está centrada en la unicidad de Dios y su misericordia (suras 18 y 26) y en relatos que se refieren a los profetas anteriores, desde Abraham hasta Jesús y María (suras 3, 10, 12, 14, 19 y 51). Se atribuyen 21 suras a este período de cuatro años, las cuales corresponden a un 23% del texto total. El tercer subperíodo, todavía en La Meca, corresponde a los años más difíciles de Mahoma (619-622), durante los cuales insiste en la observancia de las prácticas de culto y en las virtudes morales, en clara confrontación con los politeístas. Se atribuyen también 21 suras, un poco más extensas, que constituyen el 33% del texto completo.

Tras la *hégira* (el exilio), hasta su muerte en Medina (622-632), el estilo se hace más largo y pesado, reiterativo y difuso. Está recogido en 24 suras y constituye el resto (el 35%) del texto completo. Los temas son la solidaridad con la Comunidad (*Ummah*), la observancia de sus reglas y el alistamiento a la «guerra santa» (*yihad*) (suras 8, 48, 110). En cambio, muy poco después de la muerte de Mahoma y del establecimiento del Corán, algunos *hadiths* insisten en la importancia de la mera fe: «Quien tenga en su corazón el peso de un átomo de fe no irá al infierno»[44].

Si bien el Corán se concibe a sí mismo como un texto abierto[45], quedó cerrado tras la muerte de Mahoma, tarea que comenzó con Abu Bakr al-Siddiq, el primer califa (632-634), y que concluyó durante el califato de Otmán (644-456). La recopilación fue al mismo tiempo una selección, y parece que prevaleció la tendencia mequí sobre la de Medina, debido al interés político en consolidar La Meca como capital del imperio naciente.

El resultado final sorprende a una mentalidad occidental, que habría preferido una ordenación más temática o cronológica, y no esa

43. «En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Alabanza a Dios, el Señor de los mundos, el Clemente, el Misericordioso, Dueño del día del Juicio. A Ti te adoramos y a Ti pedimos ayuda. Condúcenos por el camino recto, camino de aquellos a los que has favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados».
44. Cf. Robert CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, Sal Terrae, Santander 1995, p. 179.
45. Cf. Cor 2,106; 9,124; 13,38-39; 16,101-102.

mezcla y repetición de temas y motivos aparentemente confusos e inconexos. Sin embargo, esta sensación de caos tiene una razón de ser: «Como el mundo, el Corán es uno y múltiple a la vez. El mundo es una multiplicidad que dispersa y divide; el Corán es una multiplicidad que reúne y conduce a la Unidad. La multiplicidad del libro sagrado –la diversidad de palabras, las sentencias, las imágenes y los relatos– llena el alma y luego la absorbe y la transfiere imperceptiblemente, mediante una suerte de "estratagema divina", al clima de la serenidad y de lo inmutable (...). Mediante el mosaico de textos, frases y palabras, Dios extingue la agitación mental al revestir Él mismo la apariencia de la agitación mental. El Corán es como la imagen de todo lo que el cerebro humano puede pensar y experimentar, y por este medio Dios agota la inquietud humana e infunde en el creyente el silencio, la serenidad y la paz»[46].

3.4. Las Escrituras hindúes

El hinduismo distingue claramente entre dos tipos de textos: los que se incluyen bajo la categoría ya mencionada de *Sruti*, es decir, «lo que ha sido oído», refiriéndose a la manifestación de lo Inefable, y la *Smriti*, que significa «lo recordado», es decir, la tradición, de la cual hablaremos más adelante con mayor detenimiento. Dentro de la *Sruti* se encuentran cuatro grandes cuerpos de textos: los *Vedas*, los *Brahmana*, los *Aranyaka* y las *Upanishads*.

Los *Vedas* abarcan un período de unos 2000 años (del 2500 al 500 a.C.). Los primeros textos fueron compuestos antes de la ocupación del valle del Indo por parte de los arios, cuando éstos todavía poblaban los territorios del actual Irán y Afganistán. Están compuestos en forma de himnos[47] y, a su vez, están agrupados en cuatro grandes colecciones: El *Rig-Veda*[48], el *Yajur-Veda*[49], el *Sama-*

46. Fritjhof SCHUON, *Comprender el Islam*, pp. 48-49.
47. Existe una antología en castellano a cargo de Juan B. Bergua (*Los Vedas*, Clásicos Bergua, Madrid 1988), que en 628 páginas recoge una amplia selección de himnos del *Rig-Veda* y del *Sama-Veda*. Se está preparando también la traducción de *The Vedic Experience. An Anthology of Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, de Raimon PANIKKAR (London 1977), donde ofrece un comentario de algunos de los himnos más relevantes.
48. La raíz *rik* significa «alabar». Está compuesto por diez libros, con un total de 1.028 himnos agrupados en diez círculos o mandalas.
49. Es el *Veda* de las fórmulas rituales sacrificiales. *Yaj* significa «adoración» o «sacrificio». Está compuesto por cinco libros.

Veda[50] y el *Atharva-Veda*[51]. El *Rig-Veda* es el libro fundamental de los sacerdotes salmistas que ofrecen los sacrificios en los templos hindúes, y es también el más memorizado por todos los brahmanes desde pequeños. Fueron compuestos para acompañar la solemnidad de las ceremonias sacrificiales. De ahí las invocaciones continuas a los dioses, principalmente a *Indra* (el aire), *Agni* (el Fuego) y *Prajapati*, dios creador, Señor de las criaturas, que será asimilado posteriormente a *Brahma*.

Los *Brahmana* (1000-800 a.C.) son voluminosos tratados litúrgicos, compuestos sobre la base de comentarios de una gran minuciosidad sobre los sacrificios rituales. Contienen dos partes: la *vidhi* –teoría y práctica del sacrificio– y la *atharvada* –la justificación y glorificación de un determinado sacrificio–. De tal manera se da importancia a los sacrificios que su efecto reparador llega a ser considerado más importante que los propios dioses, ya que son los sacrificios los que sostienen, curan y fortalecen a éstos. Por otro lado, supone una concentración de autoridad sobre la casta brahmánica, ya que el conocimiento sobre los procedimientos rituales les otorga poder.

Los *Aranyaka* –literalmente, «libros del bosque»–, de la misma época, son llamados así porque se estudiaban en la soledad de la jungla. Suponen una individuación e interiorización del sacrificio cultual del fuego. Los dioses se van espiritualizando, y el sacrificante se identifica con sus acciones, por lo que puede alcanzar la misma inmortalidad que ellos. Su contenido consiste en una interpretación alegórico-mística de los ritos sacrificiales brahmánicos.

En el siguiente período, el ritualismo se ha desplazado plenamente al misticismo. La actividad exterior (*pravritti*) se ha convertido en introspección (*nivritti*). El dualismo del sacrificio es trascendido: el sacrificante y el oficiante son uno mismo, el dador y el receptor también, el mundo y la trascendencia son uno[52]. Este cambio está plenamente reflejado en las *Upanishads*, las cuales se sitúan entre el 800 y el 400 a.C. Contienen una enseñanza que inicialmente no se concebía que se pudiera transmitir por escrito, sino que se comunicaba únicamente de maestro a discípulo, en la medida en que éste estaba preparado para recibirla. De ahí su nombre, que literalmente

50. Es el *Veda* de las melodías, equiparable a un cantoral litúrgico canónico.
51. Es el *Veda* de los encantamientos, y consta de fórmulas mágicas, conjuros de hechicería y oraciones recopiladas en veinte libros.
52. Cf. Agustín PÁNIKER, *El Jainismo*, Kairós, Barcelona 2001, p. 110.

significa «estar sentado junto a» –*upa* (cerca), *ni* (abajo), *sad* (asiento)–. Existen más de doscientas *Upanishads*, pero las más célebres no superan la docena. Constituyen el *Vedânta*, «el fin, culmen (*anta*) del Veda». El *Vedânta* se puede considerar un movimiento, tanto especulativo como místico, que se posicionó críticamente con respecto a la validez absoluta de los Vedas y a que su finalidad fuera exclusivamente ritualista[53]. Pertenecería a la corriente *shramánica* («los renunciantes»), que se opondrían al brahmanismo institucionalizado. De esta tendencia radicalizada y pacíficamente contestataria surgirían también el budismo y el jainismo.

Algunas corrientes incluyen también el *Bhagavad Gitâ* y los *Brahma-Sûtras* como parte de la *Sruti*. El primero (datable hacia los siglos III-II a.C.) está incorporado en el gran poema épico de *Mahabharata*. Se trata de una síntesis de gran calidad y madurez de las diferentes corrientes del hinduismo, sobre todo por lo que hace a la integración de la tres vías clásicas hacia la realización del ser: la vía de la acción (*Karma-mârga*), la vía del conocimiento (*Jnâna-mârga*) y la vía de la devoción (*Bhakti-mârga*). Los *Brahma-Sûtras* (hacia el siglo I d.C.) son un comentario sistemático y ordenado de las *Upanishads*. Estos tres textos (*Upanishads*, *Bhagavad-Gitâ* y los *Brahma-Sutras*)[54] constituyen el *Prasthana-traya* (el «Triple Canon») de la *Sruti*.

Con todo, la canonicidad de estos Textos Sagrados (la *Sruti*) no se puede comparar con la canonicidad de los Textos Sagrados del Judaísmo, del Cristianismo o del Islam. No forman un cuerpo escritural cerrado, ni dogmática ni jurídicamente hablando, sino que su contexto es oral, ritual y meditativo.

53. Sirvió de referencia al Neohinduismo, movimiento espiritual y político que surgió a finales del siglo XVIII y se consolidó durante el siglo XIX, el cual está en la base del movimiento de independencia. Swami Vivekananda, discípulo de Ramakrishna, fue uno de los impulsores y difusores de la doctrina Vedanta en Occidente, sobre todo a raíz de su participación en el encuentro del Parlamento Mundial de las Religiones que tuvo lugar en 1893 en Chicago.
54. Existe una excelente edición de cada una de estas tres obras, a cargo de Consuelo MARTÍN, acompañadas por los comentarios Shankara (siglo IX), en Ediciones Trotta, de Madrid (en los años 2001, 1997 y 2000 respectivamente).

3.5. *Las Escrituras budistas y chinas*

Por lo que respecta al budismo, sus *Sagradas Escrituras* no son tenidas por *sagradas* porque se consideren *reveladas*, sino porque proceden directamente del período fundante. Están constituidas por el *Tripitaka* («Las tres cestas») esto es: los primeros sermones de Buda (*Sutrapitaka*), las ordenaciones para la vida monástica (*Vinayapitaka*) y los Comentarios doctrinales (*Abbidharmapitaka*). Estas Escrituras canónicas se establecieron en el primer concilio celebrado poco después de la muerte de Buda (siglo V a.C.). La tradición explica cómo fue: Ananda, considerado el discípulo más amado por Buda, era el único que había escuchado y memorizado todos los discursos del maestro. Interrogado por los quinientos monjes convocados en el primer concilio, su respuesta constituyó el contenido de la primera cesta. La segunda cesta, la de la disciplina, la recordó Upali, otro de los diez grandes discípulos de Buda. La tercera fue resultado de recopilar los distintos análisis y comentarios de la doctrina por parte de los allí presentes. La preocupación por fijar estos primeros textos normativos dio una cierta unidad durante el primer siglo a la comunidad budista. El budismo *Theravada* («de los antiguos»; también llamado *Hinayâna*, «pequeño vehículo») se ciñe estrictamente a este primer canon, mientras que el *Mahayâna* («Gran Vehículo») incorpora la doctrina de otros maestros o *bodhisattvas* de generaciones posteriores.

La tradición china tampoco conoce la noción de *Escrituras reveladas*, pero sí reconoce unos textos referenciales que se bifurcan en dos grandes corrientes: el confucionismo, de carácter más práctico, social y comunitario, y el taoísmo, de carácter más contemplativo, místico y metafísico. El confucionismo tiene como referencia los llamados *Cuatro Libros* de Confucio, que no pertenecen a un solo autor, sino que son el resultado de una sedimentación hecha a lo largo de varios siglos. Estos cuatro Libros son: *Conversaciones con Confucio; El Libro de Mencio; La Gran Enseñanza* y *El Justo Medio*[55]. El primero es una recopilación de diálogos realizada por los discípulos del Maestro Kong (*Kong Fu Tze*, cuya latinización fonética da «Confucio»); el segundo recoge los escritos de Mencio, dos siglos posterior al Maestro, cuya característica es la afirmación de la bondad intrínseca del

55. Existen varias ediciones de estas obras en castellano. En otras, en Alfaguara, Madrid 1982, 401 pp.

ser humano; el tercer libro es uno de los capítulos del *Libro de los Ritos*, de carácter metafísico, donde se expone la doctrina de la moderación, del equilibrio y de la proporcionalidad como actitudes básicas en la cotidianeidad de la vida; y el cuarto, que es también un capítulo del *Libro de los Ritos*, consiste en una especie de catecismo para instruir a los jóvenes nobles sobre el confucionismo.

El taoísmo dispone de dos textos que son absolutamente referenciales: el *Tao Te King* de Lao-Tse y *El Libro de Tchuang-tse*. Se discute si Lao-Tse fue realmente personaje histórico (datable en el siglo VI a.C) o si fue más bien una figura arquetípica del monje taoísta. *Lao* significa «el viejo», y *Tse* «maestro», pero también podría significar «niño», dando a entender así la síntesis de sabiduría e inocencia, de perspicacia e ingenuidad, que contiene la obra que se le atribuye. Su obra, que literalmente significa «libro del camino y de la virtud», está compuesta por ochenta y un poemas de carácter metafísico sobre la esencia del *tao* («camino», «vía»), del vacío (*kong* y *Xu*) y de la noción del «no-actuar» (*wu-wei*)[56]. En cuanto al libro de Tchuang-tse (siglo IV a.C.), se trata más bien de una extensa recopilación de reflexiones, diálogos y anécdotas ejemplares, escritos en un lenguaje conciso de difícil traducción para la mentalidad occidental[57].

3.6. *Excursus sobre las lenguas sagradas y el marco litúrgico de los textos canónicos*

Cabe hacer aquí un *excursus* sobre la importancia de las llamadas *lenguas sagradas*. Hasta hace poco, uno de los criterios para diferenciar los textos considerados *revelados* de sus comentarios era precisamente la lengua en que estaban escritos: los primeros se conservaban en su versión original, mientras que los segundos se escribían en lengua vernácula. Al mantener los textos sagrados en el idioma en que fueron pronunciadas las palabras fundantes, los textos adquirían un

56. Existen múltiples ediciones de esta obra. Entre ellas: *Tao, Te, Ching*, Tecnos, Madrid 1996; *Libro del curso y de la virtud*, Siruela, Madrid 1998; *Tao Te King*, Gaia, Madrid 2001.

57. Existen varias ediciones asequibles de esta obra: *Maestro Chuang Tsé* (traducción, introducción y notas por Iñaki Preciado Ydoeta), Kairós, Barcelona 1996; *El camino de Chuang Tzu*, presentado por Thomas Merton, Debate, Barcelona 1999; EDAF, Madrid 2001. Se podría considerar una tercera obra referencial en el taoísmo: *El libro de la perfecta vacuidad*, de LIE ZI. Existe una traducción e introducción a cargo de Iñaki Preciado en Kairós, Barcelona 2000.

carácter todavía más sacral y mistérico, en parte debido a su incomprensibilidad por parte del pueblo. Así sucede con el hebreo entre los judíos, con el griego primero y luego con el latín en el cristianismo, con el árabe clásico del Corán en el islam, el sánscrito en el hinduismo, el pali en el budismo... Tal vez sea el fenómeno cabalístico judío el que más ha destacado el carácter sagrado de las palabras y la grafía originales. También algunas corrientes del sufismo hacen una exégesis del Corán fundada en el simbolismo fonético del texto, de modo que cada letra-sonido corresponde a una determinación del sentido primordial e indiferenciado, que es como la sustancia de la perpetua enunciación divina[58].

Sin que todas las tradiciones otorguen la misma densidad mística a su lengua original, sí encontramos en todas ellas una veneración por la misma. El mensaje revelado ha quedado de tal modo vinculado a una lengua primordial que parece que traducirlo conlleva perder esa resonancia fundacional. Tanto más cuanto que ellas han vehiculado durante siglos las oraciones del culto y de los rituales, los cuales han sido escrupulosamente custodiados por múltiples generaciones. Cada significado está asociado a su propia sonoridad, de modo que traducir la palabra significa cambiar su sonido y, con ello, perder su fuerza original. De ahí que traducir sea casi sinónimo de profanar[59]. Por eso las corrientes más ortodoxas están en guardia ante la situación en que nos encontramos: la actual accesibilidad de los textos sagrados de las grandes religiones puede suponer una devaluación de su contenido originario.

58. Cf. Titus BURCKHARDT, *Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid 1980, p. 53.
59. Es significativo el caso de Jacques MARITAIN, el cual lamentó la pérdida del latín en la liturgia católica tras las reformas del Concilio Vaticano II: cf. *Le Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Desclée, Paris 1966. Thomas Merton anotó en su *Diario* la visita de Jacques Maritain a su ermita: «La víspera del 6 de octubre (de 1966) llegaron Jacques Maritain, John Howard Griffin, Penn Jones y Babeth Manual. Una visita maravillosa (...). A última hora de la tarde, celebración de la misa para todos ellos en la capilla provisional exterior, cosa que a mí me gustó. Fue una misa hermosa. Como cosa curiosa, por deseo expreso de Jacques Maritain la dije totalmente en latín y según la antigua liturgia. A él le encantó. A continuación, dio comienzo a la lectura de su libro –uno nuevo–, cuyas pruebas compaginadas me entregó: *Le Paysan de la Garonne*. Es tal vez un tanto tímido: tiene plena conciencia de sí mismo como "Le vieux Jacques" y es en parte apologético, pero dice –pienso yo– algunas cosas muy atinadas sobre los amantes de la novedad y los defensores *superficiales* del cambio de una manera genuinamente progresiva ("una cosa es buena en la medida en que es nueva")», *Diarios (1960-1968)*, Oniro, Barcelona 2001 (anotado el 13 de octubre de 1966), pp. 207-208.

El lugar en el que tales textos adquieren toda su solemnidad es la liturgia. Es en ella donde reciben su sacralidad originaria al ser proclamados como *Palabra de Dios*. De ahí la resistencia a incorporar en la propia liturgia textos que procedan de otras tradiciones. En ello radica gran parte de la problemática en torno a la inculturación, la cual ha puesto de relieve el vínculo de las religiones con las respectivas culturas que les han dado origen. Es significativo el siguiente ejemplo: en la India, tras la apertura propiciada por el Concilio Vaticano II, surgieron diversas iniciativas proponiendo un ritual que recogiera la resonancia del legado hindú, como alternativa al canon romano. Si bien éste está impregnado del legado judaico-greco-latino, las propuestas incorporaban fragmentos de los Vedas, las Upanishads... Así, el rito eucarístico propuesto en 1974 por la National Biblical Catechetical & Liturgical Centre[60] comienza con un himno clásico del hinduismo:

«Om, plenitud allá, plenitud aquí.
De la plenitud procede plenitud.
Una vez que la plenitud ha procedido de la plenitud,
Plenitud permanece.
Om, Paz, Paz, Paz»[61].

Es evidente que sólo un comienzo de celebración así ya nos introduce en un clima diferente al del rito romano. Y es que las palabras tienen la capacidad de crear campos de conciencia muy diversos.

La elección de los textos que han de introducirse en la liturgia es fundamental, ya que, al ser proclamados en ceremonias y festividades que se celebran de año en año, van configurando la sensibilidad y la imaginación religiosa de sus fieles. Al ser moldeados poco a poco por ellas, la experiencia religiosa va quedando vinculada a tales palabras, como el cauce de los ríos atrae el agua hacia ellos; y cuanto más corre el agua, tanto más se consolidan esos –y no otros– cauces. Los ritos y los textos sagrados que cada religión proporciona son como esos lechos, a partir de los cuales se canaliza y se va dando forma a la propia experiencia religiosa. Y así, a lo largo de una vida y de las diversas generaciones, las palabras (con su sonido y su significado

60. NBCLC, Bangalore 1974. El texto está pendiente todavía de una aprobación oficial, aunque está tolerado en ámbitos restringidos.
61. «*Om pūrnam adah, pūrnam idam / pūrnāt pūrnam udacyate / Pūrnasya pūrnam ādāya / pūrnam evāvasisyate / Om shanti, shanti, shanti*» (Is. Up. ,1).

precisos) se van cargando de connotaciones. Su repetición persistente las va densificando, de modo que a través del tiempo, los textos, las narraciones, los nombres, las diferentes palabras clave y los cantos que las contienen, se van cargando de tal modo de vivencias y experiencias que, con sólo pronunciarlos, en un instante se hacen presentes las resonancias que han ido acumulando. Por eso es perfectamente comprensible la resistencia al cambio. Como observa un especialista del islam, «los niños que entre los siete y los doce años han consagrado lo mejor de su energía cerebral a grabar en su cabecita los seis mil doscientos y pico versículos coránicos, quedan marcados para toda su vida»[62]. Lo mismo puede decirse de los pequeños brahmanes aprendiendo los Vedas, de los pequeños monjes tibetanos, birmanos o tailandeses aprendiendo los cánones de sus respectivas Tradiciones Budistas, de los niños judíos con la Biblia, y de los pequeños cristianos con los Evangelios.

Todo ello nos hace tomar conciencia de la importancia de la Tradición, que procede de *tradere*, esto es, «transmitir».

4. La tradición

Toda tradición está constituida por un polo estático y un polo dinámico. El polo estático es el que mantiene la primacía de los orígenes. Así, por ejemplo, la Constitución *Dei Verbum* de la Iglesia Católica afirma: «Lo que enseñaron los Apóstoles encierra todo lo necesario para que el pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe»[63]. Y unas líneas más adelante el documento da paso al polo dinámico: «Esta Tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo»[64], es decir, con la aportación de cada generación. Lo que sucede a gran escala en cada religión, sucede también en escala menor en el interior de cada una de ellas, de modo que las diferentes escuelas, corrientes o agrupaciones tienen su propio texto identitario. Con frecuencia, lo que el fundador consideró un texto abierto y dinámico, la generación posterior lo fija por

62. Jacques JOMIER, «El lugar del Corán en la vida cotidiana de Egipto hacia 1950»: *Encuentro Islamo-Cristiano* 323 (Madrid, marzo 1999), p. 2.
63. N. 8, en *Documentos del Concilio Vaticano II. La revelación divina*, t. I, Taurus, Madrid 1970, p. 31.
64. *Ibidem*.

temor a diluir las referencias fundantes. Y es que ampliar los textos tiene el peligro de dispersar. De lo que se trata es de profundizar en una tradición determinada, porque ella es un radio que conduce al centro. No vale la pena distraerse recorriendo otros caminos. Se trata de dar un voto de confianza a quienes delimitan ese espacio de revelación. Pero, al mismo tiempo, se hace necesaria la incorporación de nuevos textos que interpreten el mensaje original según cada situación. Este legado es el que constituye la riqueza de cada tradición.

Desde otro punto de vista, todas las religiones conocen dos tipos de tradiciones: la exterior (*exotérica*), que se transmite por canales institucionales, y la interior (*esotérica*[65] o mística), que se transmite en pequeños círculos, de maestro a discípulo. A su vez, la tradición mística presenta dos corrientes en casi todas las religiones: la afectivo-devocional y la cognitivo-especulativa. Procederemos a un breve recorrido por el desarrollo de la tradición en las grandes religiones.

4.1. La tradición en el judaísmo

Tras la destrucción del segundo Templo (70 d.C.), el judaísmo se concentra en el comentario y la interpretación de la *Torah*. Eso es lo que constituye el llamado judaísmo rabínico o talmúdico, el cual se desarrolló y conoció su esplendor entre los siglos I y XI de nuestra era. Al *Talmud* («estudio», «aprendizaje») le precede la *Mishná*, que significa literalmente «aprender por repetición». Con este nombre se designa la colección de sentencias de la *Torah* oral, recopiladas, según la tradición, entre los años 200 y 220 d.C. por Yehudá Hannasi. Tales sentencias son aplicaciones concretas de los mandamientos de la Ley. Conservan algo del estilo de un acta de discusiones de los diferentes maestros, pero habiendo recibido un carácter de código de prescripciones[66].

65. El término *esotérico* tiene una connotación negativa para la mayoría, porque está asociado al secretismo de una élite. Sin embargo, hace referencia al espíritu que subyace bajo la letra, al sentido místico de una doctrina que va mucho más allá de su formulación externa, dogmática o moral. En términos alquímicos se habla de la dimensión «seca» (externa) y la «húmeda» (la interna). Con todo, el esoterismo puede derivar hacia el ocultismo, lugar propicio para muchas sombras.
66. La *Mishná* está dividida en seis secciones: Semillas, Fiestas, Mujeres, Daños, Cosas Sagradas y Purificaciones. Existe una reciente edición castellana a cargo de Carlos DEL VALLE, Sígueme, Salamanca 1997, 1.525 pp.

El *Talmud* es un comentario extremadamente desarrollado de la *Mishná,* realizado en los siglos posteriores en las academias de Palestina y Babilonia. No tiene un carácter sistemático y sigue estando abierto, en tanto que recoge las discusiones de los maestros de las sucesivas generaciones en torno a diferentes cuestiones suscitadas por la *Mishná.* Por eso se le conoce también como *gemara* («acabamiento», «perfeccionamiento», «último toque»). Está compuesto por discusiones jurídicas, prescripciones, elementos de exégesis homilética de la Biblia, máximas éticas, proverbios, oraciones, parábolas, fábulas, cuentos y referencias a los usos y costumbres judíos y no judíos. En definitiva, el *Talmud* está formado por la *halaká* (del verbo *halak,* «caminar»), principios prácticos normativos que ayudan a recorrer el *camino correcto,* para lo cual se requiere un discernimiento jurídico, y por la *hagadá* (del verbo *hagig,* «narrar»), *relatos* que ofrecen criterios no vinculantes de la doctrina, expresados en forma narrativa, tomados sobre todo de la predicación en las sinagogas. Desde la tradición rabínica, los relatos (la *hagadá*) se valoran en función de los preceptos (la *halaká*), de forma que la *halaká* es la cristalización y la esencia de la *hagadá,* mientras que la *hagadá* (los relatos) constituyen la cara oculta de la *halaká* (los preceptos)[67]. Ambos elementos hacen que el judaísmo rabínico se autocomprenda, sobre todo, como un *modo de vida* fundado en la voluntad de Dios y que ha sido manifestado a Israel por medio de la *Torah.*

Paralelamente al desarrollo del *Talmud* y de la exégesis rabínica de la Biblia (tradición exotérica), se da el cultivo de la tradición mística. En su vertiente gnóstica tenemos primeramente la *Merkabá,* y después la *cábala,* mientras que en su vertiente afectiva encontramos el *hasidismo. Merkabá* significa «carroza», indicando con ello que no se dirige a la contemplación directa de Dios, sino de su trono, a partir de una lectura esotérica de ciertos textos bíblicos, particularmente el relato de la Creación (Gn 1) y el primer capítulo del profeta Ezequiel. Se desarrolló durante mil años, desde el siglo I antes de nuestra era hasta el siglo X. A partir de entonces le tomó el relevo la *cábala,* que literalmente significa «tradición» (*qabbalah*). No es casualidad que los primeros documentos cabalísticos se sitúen en Babilonia (siglo X), donde existía un fuerte sustrato del *mazdeísmo* (o zoroastrismo) persa, el cual distingue entre el mundo exterior de las

67. Cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía,* p. 537.

apariencias y la realidad interna, de orden espiritual. Esta distinción también influyó en el sufismo gnóstico, el cual señala la diferencia entre el exterior (*zâhir*) y el interior (*bâtin*) del Corán. La *cábala* pronto se desplazó a Europa, y durante la Edad Media la encontramos primero en España, donde, en el siglo XIII, se escribe el célebre *Zohar*[68]; luego en Alemania, en torno a Yehudah ha-Hassid, de Ratisbona; y finalmente en Provenza, donde se sistematiza bajo la influencia de Isaac el Ciego. Tras la expulsión de los judíos de España, el centro cabalístico regresa a Oriente, su lugar de origen, y se instala en Palestina. El personaje central de este último período será Isaac Luria (1534-1572), en torno al *cenáculo de Safed.*

A su vez, en el interior de la *cábala* se pueden distinguir dos corrientes: la cábala teórica, como sistema de conocimiento místico, y la cábala práctica, de carácter más bien mágico. En ambos casos, la mística cabalística concibe que la fuerza creadora de Dios se despliega a través de las *sefirot,* que son las diez emanaciones divinas presentes en cada sector de la creación. Existe una relación entre creación y revelación a través de la *Torah,* de modo que cada letra y cada nombre que aparecen en ella contienen una concentración de energía incapaz de ser traducida, pero con la cual se puede entrar en contacto y activar.

Aunque la cábala perdurará en círculos minoritarios hasta nuestros días, a partir del siglo XVIII el relevo más significativo de la tradición mística pasa al *hasidismo,* un movimiento de origen medieval alemán, de carácter más popular y afectivo, casi «franciscano», que resurgió en Polonia durante el siglo XVIII[69] en torno a la figura de Israel ben Eliézer (muerto hacia 1760), llamado *Baal Sem Tob* (en abreviatura, *Best*), «el maestro del buen Nombre», es decir, del Nombre divino. *Hasid* significa «piadoso», «humilde», y tiene cierto parentesco con la espiritualidad de los *anâwim* del tiempo de Jesús. Celebran la vida y la alegría, porque consideran que Dios está presente en todas las cosas. Lo que distingue al *hasid* es su humildad (*shiflut*), que proviene de la conciencia de la caducidad de todo, al mismo tiempo que vive

68. Existen varias ediciones accesibles, entre ellas *El Zohar. El libro del esplendor,* Obelisco, Barcelona 1996; y EDAF, Madrid 2001.

69. Gershon SHOLEM considera que el *hasidismo* medieval alemán y el centroeuropeo del siglo XVIII, a pesar de llevar el mismo nombre, son dos movimientos de características muy diferentes que no se pueden equiparar; cf. *Las grandes tendencias de la mística judía,* Siruela, Madrid 1993, pp. 101-140 y 351-377.

estremecido de gozo (*hitlahabut;* literalmente, «abrazo») por la percepción de esa presencia de Dios en todas las cosas, lo cual le lleva al olvido de sí mismo (*bittul ha-yesh*), hasta al éxtasis de sí.

Aunque la cábala y el *hasidismo* perviven en nuestros días, el relevo mayoritario de la tradición exotérica fue tomado por aquellas corrientes que, de un modo u otro, se posicionaron ante el espíritu de la Ilustración (*Haskalá*), es decir, ante la interpelación que le hacía la Modernidad. Se produjo también un desplazamiento geográfico: de la preponderancia centroeuropea a los Estados Unidos, como consecuencia de las emigraciones. Allí aparecieron las actuales corrientes del judaísmo: en un polo, la que se adaptó a la Modernidad, llamada *judaísmo liberal* o *reformado;* en el polo opuesto, la que mantiene la tradición rabínica o talmúdica más estricta, llamada corriente *ortodoxa;* entre ambas se hallan los *conservadores*. A partir de 1948 se produce el retorno masivo a la tierra de Israel, donde conviven, más o menos tensa o pacíficamente, las actuales tendencias judías. Volveremos sobre ello en el siguiente capítulo.

4.2. La tradición en el cristianismo

Dentro del cristianismo, y más concretamente en la confesión católica, se reconocen diferentes estratos en la tradición: la tradición apostólica (contenida en los escritos del Nuevo Testamento), la tradición patrística, que recoge el legado de los Padres griegos y latinos[70], y la tradición dogmático-magisterial, que recoge la elaboración de los concilios y los documentos papales.

Desde el punto de vista de su gestación dogmática, se pueden distinguir tres grandes periodos:

1. El periodo apostólico y subapostólico, denominado por algunos autores «situación de revelación», que concluye, como hemos visto, hacia comienzos del siglo II, con el último texto incorporado al canon del Nuevo Testamento.
2. El periodo de la primera Patrística y de los grandes Concilios Ecuménicos, hasta el de Calcedonia (451), período durante el cual se formulan los grandes dogmas cristianos. *Dogma* significa «decreto» y proviene del verbo *dokeo,* que significa «opinar», «creer». Los dogmas cristianos avanzan por el filo de una navaja en torno a dos ámbitos: en el de Dios, tratando de identificar a Dios como una comunión en la diferencia (tres *Personas* con una sola *naturaleza*), y en el de Cristo, manteniendo la distinción de dos *naturalezas* en una misma *Persona.* Los concilios ecuménicos de los cuatro primeros siglos son una mezcla de sublimidad mística, sutileza intelectual e intereses de poder entre diferentes grupos y personas[71].
3. El periodo de continuidad dogmática, hasta el Concilio Vaticano II (1962-65), con los dos cismas: el de Oriente (1054) y el de Occidente con Lutero (1517). En ninguno de ambos casos se ponen en cuestión los núcleos teológicos ni cristológicos del cristianismo, sino que se disiente sobre todo en los aspectos eclesiológicos y disciplinares, mezclado todo ello con cuestiones políticas, sociológicas y culturales.

70. El fin del período patrístico se puede identificar con la muerte de Gregorio Magno en Occidente (604) y con la de Juan Damasceno en Oriente (749). En Occidente, hay quien incluye a San Isidoro de Sevilla (636), Beda el Venerable (735) e incluso Bernardo de Claraval (1153).

Diversos síntomas dan a entender que partir del Concilio Vaticano II estamos asistiendo al inicio de un cuarto período: el reconocimiento de las otras religiones como caminos de salvación, y la necesaria inculturación de la Iglesia no sólo en las culturas ajenas, sino en la misma cultura occidental secularizada, lo cual supone la reformulación de los grandes dogmas, que desde el Concilio del Constantinopla no han sido tocados. A este respecto, Karl Rahner ya decía en 1954 que la formulación cristológica de Calcedonia es tanto un punto de llegada como un punto de partida[72].

71. Los cuatro grandes Concilios Ecuménicos son: Nicea (325), donde se defendió la divinidad del Hijo, consustancial al Padre, frente a los arrianos; Constantinopla I (381), donde se afirmó la divinidad del Espíritu y la consustancialidad de las tres personas divinas; Éfeso (431), donde, frente a los nestorianos, se defendió la unión hipostática de Cristo y la denominación de María como Madre de Dios (*Theotókos*); y Calcedonia (451), donde, frente a los monofisitas, se formuló el dogma cristológico de la doble naturaleza en la sola persona de Cristo. Algunos autores incluyen en este período cuatro concilios más: Constantinopla II (553); Constantinopla III (680-681); Nicea II (787) y Constantinopla IV (869).
72. «La fórmula en que el Concilio de Calcedonia ha expresado el misterio de Jesús es... eso, *una* fórmula. Tenemos, pues, no sólo el derecho, sino la obligación de considerarla como fin y como principio»: *Escritos de Teología,* t. I (1959), Taurus, Madrid 1961, p. 170. Ver también: «Sobre el problema de la evolución del dogma», en *ibid.,* pp. 51-92.

Para el cristianismo, la tradición está protegida y guiada por el Espíritu Santo. De ahí su carácter de «norma de fe». Es decir, el Espíritu que está en los orígenes inspirando las Escrituras es el mismo que asegura su correcta interpretación. En este sentido, la tradición es discernimiento, una afinidad, un instinto del corazón que permite distinguir lo auténtico de lo inauténtico, lo que despliega los orígenes de lo que los desvía. El problema está en determinar quién es el que ejerce el discernimiento. En la tradición católica, esta tarea recae sobre la autoridad jerárquica, la cual se expresa a través del magisterio. Frente a la saturación de textos, normas e interpretaciones acumuladas por la tradición, el protestantismo supuso y supone una sensibilidad crítica que trata de «protestar» contra el alejamiento e interpretación de las Fuentes. Catolicismo y protestantismo son dos sensibilidades que se requieren mutuamente, en tanto que se complementan: la una recordando la riqueza de la tradición, y la otra estimulando a remontarse hasta la pureza de los orígenes.

Por lo que hace a la tradición mística, el cristianismo también conoce las dos corrientes devocional y gnóstica, con una predominancia clara de la primera: la espiritualidad franciscana, la carmelitana... Dentro de la corriente cognitiva, encontramos sobre todo la tradición dominicana (los místicos renanos, como el Maestro Eckhart, Johannes Tauler...), y personajes más aislados, como Nicolás de Cusa, Jakob Böhme...

En el cristianismo se da una paradoja: por un lado, se puede decir que es la religión del amor[73]; y, en efecto, toda su densidad religiosa y mística está concentrada en el signo de la cruz, que es el lugar de la manifestación suprema del éxtasis de Dios y de Aquel que dijo que todos los mandamientos de la *Torah* se pueden reducir a dos: «Amarás a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas y con todo tu pensamiento, y al prójimo como a ti mismo» (Lc 10,27). Pero, por otro lado, es la religión que más ha elaborado sus dogmas de fe. Se da, pues, el contraste entre el mensaje de Cristo, que está únicamente referido al amor, y un marco doctrinal muy elaborado que marca los límites de lo cristianamente pensable, como si el acceso a Dios por el pensamiento fuera extraño a la fe.

73. Aloysius PIERIS habla del cristianismo como la *religión agápica*, en complementariedad con el budismo, que sería una *religión gnóstica*; cf. *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*, Orbis Books, Maryknoll 1988.

El judaísmo y el islam, en cambio, están más preocupados por el correcto comportamiento que por la doctrina. Hemos visto que la tradición judía se concentra en cómo recorrer el camino (*halajá*) desde un punto de vista práctico y concreto, y que el cuerpo de la tradición (el *Talmud*) está compuesto por las diversas versiones de cómo interpretar los mandamientos (*miswa*) de la *Torah* que regulan la conducta humana. También el islam es una religión fundamentalmente ortopráxica, una vez asegurada la confesión en el Dios único. Por ello, los intérpretes de la *Sunna*, los *ulemas*, son los personajes clave de la tradición, como lo son los rabinos para el judaísmo, debido a su conocimiento escriturístico y su capacidad exegética, que les permite adaptar los textos sagrados a las situaciones cotidianas. Si bien el riesgo del cristianismo está en la obsesión por la ortodoxia, el peligro del judaísmo y del islam está en caer en la prescripción y legalización minuciosa de todos los actos de la vida.

4.3. *La tradición en el islam*

En el islam, el nombre para referirse a la tradición es la *Sunna* (costumbre), la cual está constituida por los *hadiths* (narraciones), que son los dichos y hechos atribuidos a Mahoma y a sus primeros seguidores. Ante la dificultad de establecer su autenticidad, el criterio sufí consiste en observar las buenas obras que engendra: un *hadith* es auténtico, es decir, está inspirado por Dios, si la obra que suscita es santa. Estos *hadiths* tratan de los múltiples ámbitos de la vida del musulmán: el religioso, el comunitario y el social, así como el orden familiar y privado. La *Sunna* se basa en seis recopilaciones canónicas de los *dichos* del Profeta realizadas en el siglo IX. Los *sunnitas*, la corriente mayoritaria del islam, es la que reconoce la autoridad teológica y jurídica de este legado, considerado como complemento de la doctrina del Corán. Éste, junto con los *hadiths*, constituyen la *Sharia*, la ley islámica, que tiene un carácter a la vez teológico y jurídico. Los *ulemas*[74], los sabios expertos en derecho islámico, son al mismo tiempo teólogos, ya que, como la ley islámica procede del Corán, también ella es considerada de origen divino. Un *hadith* del Profeta dice: «La tinta de los sabios es como la sangre de los mártires»[75].

74. Son llamados *mullá* entre los *shiítas*.
75. Citado por F. SCHOUN, *Comprender el Islam*, p. 45.

Entre los *sunnitas*, el estudio e interpretación de la *Sharia* ha dado pie a cuatro grandes tendencias, constituidas como escuelas de comentaristas:

En el polo conservador encontramos a los *hanbalitas*, fundados por el imán de Bagdad Ibn Hanbal (muerto en el 855). Representan la tendencia más puritana, en cuanto que no aceptan ninguna innovación del Corán ni de los *hadiths*, así como ningún juicio personal. Esta corriente se puede poner en relación con el actual fundamentalismo islámico, promovido por Abd al-Wahhab († 1791), y ha dado origen al *wahhabismo*, el cual está actualmente extendido por Arabia Saudí Oriental.

En el polo opuesto de la flexibilidad encontramos a los *hanifitas*, fundados por Abu Hanifah (696-767). Representan a la corriente menos rígida del islam. Actualmente está extendida por Turquía, Asia Central, Pakistán, India y China.

Entre ambos extremos se encuentran los *malikitas* y los *shafeítas*. Los primeros, fundados por Malik ibn Anas (710-795), constituyen la tendencia más antigua de las cuatro, buscando un equilibro entre el bien particular y la utilidad general. Actualmente está distribuida por el Norte de África (excepto Egipto), África Negra y el Este de Arabia. Los *shafeítas* fueron fundados por Al-Shafiin (767-820), el cual sistematizó las fuentes del derecho y admitió ciertas innovaciones. Dan gran valor al consenso comunitario. Actualmente están presentes en el Bajo Egipto, África Oriental, Siria, Malasia e Indonesia.

Además de estas cuatro corrientes jurídicas mayoritarias[76], existen otras tendencias que abarcan otros ámbitos. En el campo de la teología (*kalam*), destacan también cuatro grandes escuelas, igualmente polarizadas, unas bajo el signo tenso de la identidad, y otras en torno al polo de la adaptabilidad:

1. La *hanbalita*: se corresponde con la escuela jurídica del mismo nombre. En el terreno teológico mantiene la misma actitud rigorista: «No decir de Dios más que lo que Él ha dicho de Sí mismo (en El Corán) y su Profeta (en las tradiciones del Profeta, los

76. Entre los *shiítas* existen sólo dos grandes tendencias: la de los *aharréis*, que únicamente reconocen como fuente el Corán y una determinada colección de *hadiths*, y la de los *usúlíes*, más numerosa, que reconoce a la razón ('aql) como tercera fuente del derecho. Cf. Félix PAREJA, *La religiosidad musulmana*, BAC, Madrid 1975, pp. 237-238.

hadiths)». Desde este literalismo, rechaza el uso de la razón para defender las propias posiciones, arguyendo únicamente con la literalidad de los Textos.

2. En el extremo opuesto se hallan los *mutazilíes*, de carácter racionalista, que dieron origen a la filosofía musulmana (*falsafa*). A esta corriente pertenecieron Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198), que fueron los que acercaron a Platón y Aristóteles al Medioevo cristiano. Los *mutazilíes* desaparecieron en el 848 por razones políticas.
3. La tendencia abierta y progresista de los *mutazilíes* fue retomada en el siglo XIX por el egipcio Mohamed Abduh, fundador del *Reformismo*, actualmente viva en algunos países islámicos, aunque acorralados por el auge del fundamentalismo.
4. Una cierta vía intermedia estuvo representada en su momento por el *acharismo*, el cual buscó un equilibrio entre el fideísmo de los *hanbalitas* y el racionalismo de los *falasifas*. Esta tendencia moderada sólo se encuentra en algunos grandes teólogos de los siglos XI y XII, entre los que destaca Algazel (o Al Ghazali, 1058-1111). A los treinta y ocho años, este brillante teólogo sufrió una profunda crisis de fe, lo cual le llevó al sufismo. En su doctrina, la duda crítica y metódica es necesaria para pasar de una fe infantil a una fe adulta, pero la razón sólo conduce a las puertas de la fe. Ésta supone un estadio superior, que sólo procede del don de Dios.

La tradición mística la hallamos representada por los *sufíes*, los «hombres de lana», según la etimología más aceptada del término «suf». Lana como símbolo y expresión de pobreza, de libertad y desapego, a veces, respecto de las normas y dogmas de la propia tradición. Por eso su postura es controvertida entre los mismos musulmanes. Unos los consideran como el corazón mismo de la fe islámica, mientras que otros los tienen por su más incómoda heterodoxia[77]. También el sufismo conoce las dos corrientes de toda mística: la de carácter más devocional y extático, identificada con la escuela de Jorâsân, en Persia, y la de carácter más gnóstico y sobrio, identificada con la escuela de Bagdad, en Irak. Ambas están subdivididas en múltiples

77. Los orígenes del *sufimo* son muy discutidos. Para tener una idea de la cuestión, véanse la breve pero sugerente síntesis de Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, pp. 233-249.

cofradías (*tariqas*), con acentos y tendencias bien diferentes. Todas ellas tratan de vincular sus orígenes con el Profeta a través de una genealogía iniciática que pasa por el contacto físico de la bendición (*barakah*), de maestro a discípulo. Estas cadenas de sucesión se llaman *silsilas,* aunque aparecieron en el sufismo tardío. Cuanto más asegurada está la sucesión, tanto más al límite de la ortodoxia podrá estar la posición teológica de la cofradía. Entre los sufíes se encuentran expresiones como éstas: «Mi corazón se ha convertido en receptáculo de todas las formas religiosas: es pradera de gacelas y claustro de monjes cristianos, templo de ídolos y *Kaaba* de peregrinos, Tablas de la Ley Judía y Pliegos del Corán» (Ibn Arabi, 1165-1240)[78]; o como dice el gran Rûmî (1207-1273) con sobriedad y contundencia en tierras de Persia: «El hombre de Dios está más allá de la religión».

4.4. La tradición en el hinduismo

Ya hemos mencionado que los hindúes distinguen claramente entre el depósito de la revelación (*Sruti*) y la tradición (*Smriti*). *Smriti* significa textualmente «memoria», «lo recordado». Lo propio de la *Smriti* es su carácter narrativo y el hecho de que se le atribuya a cada obra un determinado autor (*paurusheya*). Aunque sea de carácter mítico, tal atribución significa que no pertenecen al ámbito transpersonal de lo divino sino que son obra de una persona. Forman parte de la *Smriti* los grandes poemas épicos del *Ramayana* (de Valmiki) y el *Mahabharata,* en cuyo interior, a modo de inclusión posterior, ya hemos dicho que se halla el *Bhagavad Gitâ.* También forman parte del *Smriti* los *Purana,* textos populares destinados a dar a conocer los Vedas a las castas inferiores; los *Agama,* que literalmente significan «lo recibido», «lo transmitido», los cuales están muy diversificados según las diferentes corrientes internas; y, finalmente, los seis *Vedangas* («límites del Veda»), que son diferentes comentarios sobre fonética, métrica, gramática, etimología, astronomía y rituales[79], datados entre el 600 a.C. y el 400 d.C.

Además de la *Smriti,* existe el *Darshana,* que son los seis sistemas «teológicos» del hinduismo. *Darshana* procede de la raíz *drsh,* que

78. Cf. Emilio GALINDO, *La experiencia del Fuego,* Verbo Divino, Estella 1994, p. 236.
79. A su vez, los escritos sobre el ritual (*kalpa*) están subdivididos en tres categorías: los *Srautasutras* y los *Gribayasutras,* que tratan del ritual sacerdotal, y los *Dharmasutras,* que hablan del Orden cósmico (*dharma*).

significa «ver desde un punto de vista determinado». Estos seis sistemas se estructuraron en los últimos siglos anteriores a nuestra era.

1. El *Samkhya* consiste en un sistema metafísico de carácter dualista, que distingue radicalmente entre el mundo fenoménico, material y perecedero (*prakriti*), y el mundo trascendente, espiritual e imperecedero (*purusha*); la realidad material es activada por el espíritu (*purusha*), que toma forma en cada viviente (*jiva*); la salvación consiste en liberar el espíritu de la naturaleza material.
2. El *Yoga* es de carácter místico y práctico al mismo tiempo, en cuanto que ofrece medios concretos para alcanzar la unión, que es lo que significa la palabra *yoga* (de la raíz indoeuropea *yug-*: «yugo», «unión»). Fue sistematizado por Patanjali (siglo II d.C.)[80] en ocho estadios: renuncias, adhesiones, posturas, ejercicios de respiración, recogimiento de los sentidos, concentración, meditación y *samadhi* («absorción»).
3. El *Vaisesika* es un sistema de cosmología que tiene una concepción atomista de la realidad: innumerables âtman están unidos a combinaciones de minúsculos átomos atrapados en el círculo de las reencarnaciones (*samsâra*). El círculo sólo se libera cuando el *âtman* conoce su verdadera naturaleza. En ciertos aspectos está relacionado con el sistema siguiente.
4. El *Nyaya,* de carácter racionalista, está basado en la razón como vehículo de la «indagación del espíritu» o de la «interpretación lógica», que es lo que significa literalmente su nombre.
5. El *Purvamimansa* (literalmente, «primera investigación» o «reflexión profunda») está centrado en la interpretación y estudio de los Vedas y de los rituales. Defiende el carácter sobrenatural y sagrado de las Escrituras.
6. El sistema *Vedânta* (o *Uttaramimansa*), ya mencionado, de carácter místico-metafísico. Está diversificado en tres grandes escuelas: la *Advaitista* o «no-dualista» de Shankara (788-820), a la que nos referiremos con frecuencia, la *Dvaita* («dualista») de Madhva (1199-1278), y el término medio de la escuela *Vishishadvaita,* fundada por Ramanuja (1055-1137).

80. Existe una edición asequible en: PATANJALI, *Aforismos del yoga,* Debate, Madrid 1999, 151 pp.

Como señala Ananda Coomaraswamy, estos seis sistemas no son incompatibles entre sí, sino paradójicamente complementarios: «Mientras el estudiante occidental de *filosofía* piensa que el *Samkhya* y el *Vedânta* son dos *sistemas* incompatibles, porque el primero se relaciona con la liberación de una pluralidad de Personas, mientras que el segundo lo hace con la libertad de una Persona no numerable, el hindú no ve en ello antinomia alguna»[81].

El hinduismo se concibe a sí mismo formado por una simultaneidad de perspectivas[82], una característica que le hace receptivo a nuevas cosmovisiones y religiones. Esta facilidad para asimilar la «alteridad» hace que se le haya acusado de absorcionista. Sin negar que pueda utilizarse como mecanismo de neutralización ante la interpelación que se le hace desde fuera, hay que comprenderlo como un rasgo genuino y legítimo del espíritu hindú, al igual que unos determinados árboles que crecen en el suelo hindú (los *banyan*), troncos desmesurados cuyas ramas se convierten en raíces cuando tocan tierra, dando pie a nuevos troncos, lo cual provoca que uno no sepa dónde comienza o termina el árbol, pero en cuyo despliegue la vida se manifiesta en toda su abundancia.

4.5. La tradición en el budismo

Si bien para el budismo *Theravada* («de los antiguos») el *Tripitaka* constituye la única referencia canónica, en el *Mahâyâna* la doctrina de los patriarcas posteriores es considerada también como referencial. Otra diferencia entre ambas corrientes es que, así como el budismo *Theravada* conserva el pali como lengua oficial (la que fue hablada por Buda), el budismo *Mahayâna* mantiene sus textos más antiguos en sánscrito. Entre éstos, los más importantes son los *Prajnaparamita* («Perfecciones de la Sabiduría») y el *Saddharmapundarika* («Loto de la buena Ley»), en los que se halla destilada toda la exquisitez de aquella doctrina en torno a la noción de «vacuidad» (*sûnyatâ*). Al partir del siglo III fueron traducidos al chino. En

81. Ananda K. COOMARASWAMY, *El Vedanta y la tradición occidental*, Siruela, Madrid 2001, p. 21.
82. Es también una característica del jainismo, religión india contemporánea al budismo, en la que esta simultaneidad de perspectivas es llamada «doctrina del no-absolutismo» (*anekântavâda*), o «exposición de los múltiples aspectos». Cf. Agustín PANIKER, *El Jainismo*, Kairós, Barcelona 2001, pp. 368-370.

dicho siglo, Nagarjuna introdujo su escuela filosófica del «Camino medio» a partir de sus comentarios al *Prajnaparamita*. A estos textos se les han ido añadiendo otros nuevos, según las diferentes subescuelas. Así pues, el canon *mahayâna* no concibe que su cuerpo escriturístico esté cerrado, sino que cada generación puede hacer su aportación. Como en el caso del hinduismo y del taoísmo, no se trata de textos dogmáticos ni jurídicos, sino de destellos de sabiduría, útiles para el comportamiento y la meditación. Cada escuela venera los textos de su fundador y las aportaciones de los sucesivos maestros. El *Mahayâna* considera que la sabiduría se transmite a través de los Patriarcas, lo cual se simbolizó en China, hasta el siglo XIII, mediante el traspaso de un patriarca a otro del manto y la escudilla atribuidos a Buda. En el interior de *Mahayâna* se pueden distinguir los dos polos de toda mística: en China, a partir del siglo IX se pueden diferenciar la *Escuela Lin-chi*, más sobria y de carácter cognitivo, y la *Escuela Ts'ao T'ung*, más devocional y popular. Estas dos tendencias se reencuentran en el *Zen* japonés: la *Escuela Rinzai* (siglo XII), que se basa en la resolución de *kôans*, de carácter más elitista e intelectual y la *Escuela Soto* (fundada por Dogen, siglo XIII), más sencilla y asequible, que se basa en el ejercicio de la respiración. A su vez, hay que tener en cuenta que la escuela *zen* japonesa es toda ella de carácter más cognitivo. *Zen* procede del término *tchan*, versión china del término sánscrito *dyana*, que significa «meditación». En contraposición a ella, hallamos la escuela de la *Tierra Pura*, de carácter claramente devocional (*bhâktica*), que retoma la devoción india por el Buda Amitabha («Luz infinita») y que en el Japón originará el *amidismo*, la menos filosófica y la más piadosa de las escuelas budistas.

4.6. La tradición en China

Por lo que hace a la tradición china (el *Chiao*), ya hemos mencionado[83] que se difracta en dos grandes tendencias: una de carácter más pragmático y social, representada por la doctrina de Confucio, y otra de carácter más místico y contemplativo, representada por lo que se conoce como «taoísmo». La primera trata de asegurar el orden social mediante una concepción comunitaria del ritual del *Tao*, en tanto que esqueleto del cuerpo social, político y cósmico, ligado al culto de

83. Cf. *supra*, 3.5.

los ancestros. Confucio subraya no tanto el aspecto propiamente religioso del rito sacrificial (*li*), sino la actitud que este rito conlleva: un comportamiento controlado y de respeto a los otros, que es la base de la cohesión social. Ello lleva a la valoración de la virtud (*ren*), que se extiende, mediante círculos concéntricos, desde los miembros de una misma familia hasta el país y hasta la humanidad entera. En el siglo XII se dará una renovación del confucionismo (el llamado neoconfucionismo), que reaccionará ante el auge del budismo, pero incorporando algo de su interiorización. A su vez, el neoconfucionismo conoce dos escuelas: la de Mencio, que resalta el carácter ético del comportamiento, en base a cuatro virtudes: la benevolencia, el pudor, la rectitud y la prudencia; y la escuela de Wang Yangming (1472-1529), de carácter más espiritual, que concibe que la «razón del cielo» no está en las cosas, sino en el corazón de cada cual. El taoísmo, por su parte, resalta todavía más este aspecto personal y se propone la búsqueda de la inmortalidad a través de la alquimia interior. Como hemos visto en las demás religiones, en el interior del taoísmo se puede distinguir una corriente de carácter filosófico, es decir, gnóstico, y un taoísmo más devocional de carácter popular. A su vez, cada corriente está formada por diversas facciones y escuelas.

Este panorama muestra la gran variedad de interpretaciones que se gestan en el interior de cada tradición. Todo ello manifiesta el potencial generador y aglutinador de la palabra «revelada», pero también muestra su capacidad de crear confusión y división. Los Textos Sagrados que cada tradición custodia e interpreta ofrecen una determinada mediación de la experiencia religiosa, pero también la limitan, porque tienen el riesgo de reducirla a ella. Cuando la limitación se hace excesiva, aparece una nueva rama en el interior de esa religión, y si la limitación sigue presionando, acaba provocando una escisión, la cual puede dar lugar a una nueva religión.

5. La necesidad de la palabra y también de su superación

Todo ello muestra la dialéctica de la revelación del Uno cuando se manifiesta por medio de la Palabra. Por un lado, se hace necesario verter en determinados términos los destellos de esa manifestación de lo Divino; gracias a tales palabras se puede expresar algo del Silencio-Palabra primordiales; pero, al mismo tiempo, hay que ser

consciente de que sólo son frágiles cuencos donde contener el Misterio. Así pues, la palabra sagrada se mueve entre la imprescindibilidad y su necesidad de trascenderla. Tal es la experiencia de los místicos de las diferentes religiones: haber alcanzado el contacto con lo divino a través de unas determinadas palabras, para ir luego más allá de ellas.

Existe un relato *hasídico* que ilustra la capacidad vehiculadora de las palabras contenidas en las Escrituras:

«El Gran Rabino de Rusia, Shneour Zalman, fue denunciado calumniosamente por sus enemigos y encarcelado en San Petersgurgo. Llevaba ya días en el calabozo, esperando comparecer ante los tribunales, cuando el capitán de la comisaría penetró en su celda. Ante la expresión inconmovible y serena del Rabino, que, estando recogido en sí mismo, no había percibido su presencia, el capitán se le quedó mirando, pensativo y en silencio, percibiendo la calidad del prisionero que tenía ante sí. Comenzaron a conversar, y el capitán no tardó en plantearle todo tipo de cuestiones a propósito de la Biblia. Finalmente le preguntó:

–¿Qué sentido tiene que Dios, conociendo todas las cosas, preguntara a Adán: "¿Dónde estás?"[84].

El Rabino le respondió:

– ¿Crees verdaderamente que la Escritura es eterna y que contiene todos los tiempos, a todas las generaciones y a todas las personas?

– Lo creo –dijo el capitán.

– Pues bien –replicó el anciano–. En cada tiempo, Dios interpela a cada persona preguntándole: "¿Dónde estás en tu mundo? Desde que te fue otorgado vivir, han pasado tantos días y tantos años; ¿hasta dónde has llegado en todo este tiempo?" Es como si Dios, por ejemplo, te dijera: "Llevas cuarenta y seis años viviendo, ¿y dónde moras?, ¿qué has hecho de tu vida?".

Al escuchar el número exacto de su edad, el capitán se conmovió y, poniendo su mano sobre el hombro del anciano, exclamó emocionado:

– ¡Bravo!»[85].

84. Hace referencia a Gn 3,9, cuando, después de que Adán y Eva han caído en la tentación de comer el fruto del árbol de la vida, Dios les sale al encuentro.
85. Cf. Martin BUBER, *Le chemin de l'homme d'après la doctrine hassidique* (1948), Éd. du Rocher, Paris 1989, pp. 9-10.

En este relato los interlocutores se encuentran compartiendo la densidad de un texto que es común a sus respectivas tradiciones –la hebrea del rabino y la cristiano-ortodoxa del capitán–, a pesar de que estén enfrentadas entre sí. A partir de esta situación de tensión original, el relato nos ilustra sobre varias cuestiones: en primer lugar, muestra la conveniencia de partir de un texto de soporte que trascienda a ambos interlocutores y sirva de lugar de encuentro para el diálogo; en segundo lugar, ilustra que lo que hace fecundas las palabras del texto es la santidad del rabino, a la vez que la receptividad del capitán, que ha sido capaz de percibirla; *santidad* y *receptividad* son dos formas de acoger el Silencio; y, en tercer lugar, el relato muestra que la verdadera Palabra no divide, sino que convoca y une.

Recapitulemos: por un lado, la palabra de cada tradición configura y sedimenta un universo religioso. Crea un espacio donde depositar la revelación. En ello radica el valor testimonial de la palabra[86]. Pero, a su vez, toda palabra humana sobre Dios debe evocar el Silencio del que procede y hacia el que dirige, esa Matriz primordial de donde ha surgido y surge toda Palabra, incluida la revelación misma. Evagrio Póntico, monje cristiano del siglo IV, dirá: «La salmodia pertenece a la sabiduría multiforme; mientras que la oración es el preludio del conocimiento inmaterial y uniforme»[87]. Y Rûmî se preguntaba a sí mismo: «Cuando Le vea, ¿qué palabra Le diré? Cuando Le vi, perdí la palabra»[88]. De ahí que sea fundamental una forma u otra de hacer presente este Silencio. La religión que no deja espacio al Silencio acaba desgastando sus propias palabras. Por eso las religiones tradicionales están hoy particularmente necesitadas de silencio: para poder recrear la fuerza fundante y la profundidad de aquellas Palabras que les dieron origen.

Tal es la experiencia de los místicos de todas las religiones: para expresarse necesitan recurrir necesariamente a algún tipo de categorías, para lo cual se valen de las que disponen, que son las de su propia tradición religiosa; pero, por otro lado, son conscientes de su insuficiencia. Así lo expresan varios místicos de diferentes confesiones.

86. Veáse en los escritos del Nuevo Testamento la importancia de poner por escrito los acontecimientos que se han producido, de modo que puedan ser transmitidos y no queden en el olvido: Lc 1,1-4, Jn 21,24-25; 1Jn 1,1-4. También en el Corán, Mahoma es constantemente exhortado a transmitir lo que le es dicho: Cor 5,67; 7, 158; 8,24; 9,33; 9,2; 11,12.17; 74,2; etc.

87. «Capítulos népticos», 85, en *Philocalie des Pères Neptiques*, vol. VIII, Abbaye de Bellefontaine 1987, p. 57.

El primer testimonio es de Simeón el Nuevo Teólogo (siglo X-XI), monje de la Iglesia de Oriente:

> «Aquel que ha recibido conscientemente dentro de sí a Dios, que es quien da a los hombres el conocimiento (Sal 93,10), ha recorrido la totalidad de las Santas Escrituras y ha recogido todos los frutos de la tierra. No tendrá ya necesidad de la lectura de los libros, porque goza permanentemente de la conversación con Dios, que es quien ha inspirado a los hombres que han escrito las Sagradas Escrituras. Tal persona se convierte para los demás en un libro inspirado por Dios, ya que el dedo de Dios (Ex 31,18) ha escrito en él los misterios nuevos y los misterios antiguos»[89].

Pedro Damasceno, monje también de la Iglesia de Oriente del siglo XI, se expresa del mismo modo: «Los escritos nos han sido dados para aquellos que no tienen la experiencia de tales cosas»[90].

En San Ignacio de Loyola, en la Iglesia de Occidente, encontramos una afirmación muy semejante a propósito de las experiencias de Dios que tuvo durante su estancia en Manresa: «Si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto»[91].

En las religiones orientales es más frecuente encontrar relativizaciones de los textos fundantes. Así, por ejemplo, en el *Bhagavad-Gîtâ* se lee: «Cuando tu mente, desprendida de las Escrituras, se mantenga firme e inmóvil en la absorción mística (*samadhi*), entonces realizarás la unión» (2,53). Y también. «Para un sabio dotado de la visión espiritual, los *Vedas* tienen tanta utilidad como un pozo que ha sido cubierto por una inundación» (BG 2,46)[92].

He aquí también este relato de la tradición Zen:

> «El Maestro Mu-nan sabía que en su monasterio sólo había un discípulo digno de sucederle. Sintiendo que llegaba su fin y que era el

88. Cf. Emilio GALINDO, *La experiencia del fuego*, p. 174.

89. «Capítulos prácticos y teológicos», 118, en *Philocalie des Pères Neptiques*, vol. V, Abbaye de Bellefontaine 1984, p. 132.

90. *Philocalie des Pères Neptiques*, vol. II, Abbaye de Bellefontaine 1980, p. 208.

91. *Autobiografía*, 29, en *Obras Completas*, BAC, Madrid 1977, p. 108.

92. Sin embargo, no todas las traducciones dan la misma versión, sino que también se pueden leer interpretaciones completamente opuestas. Así, por ejemplo, la que da Consuelo Martín es: «Tan útiles son los Vedas para el sabio brahmán como lo es el agua abundante de un pozo para cualquier hombre» (Trotta, Madrid 1997, p. 68). La versión que hemos introducido en el texto pertenece a Julio Pardilla en la edición de Publisamo (1998).

momento de pasarle el relevo, convocó a toda la comunidad, y, haciendo que el discípulo se acercara, le dijo delante de todos:

– Yo ya soy un viejo, y tú eres quien debe proseguir transmitiendo nuestras enseñanzas. Aquí tienes el libro que ha sido transmitido de Maestro a Maestro durante siete generaciones. Yo mismo he añadido al libro algunas notas que te serán de utilidad. Aquí lo tienes. Consérvalo como señal de que eres mi sucesor.

– Sería mejor que guardase el libro –replicó el discípulo–. Usted me transmitió el Zen sin necesidad de palabras escritas, y seré muy dichoso de conservarlo así.

– Lo sé, lo sé... –dijo con paciencia el Maestro–, pero, aun así, el libro ha servido a siete generaciones y también puede ser útil para ti. De modo que tómalo y consérvalo.

El discípulo lo tomó, pero al instante lo arrojó al fuego que ardía en el centro de la estancia. El Maestro, a quien nadie había visto nunca enfadado, gritó:

– ¿Qué disparate estás haciendo?

Y el discípulo replicó:

– Y usted, ¿qué disparate está diciendo?»[93].

Así pues, la experiencia mística resulta ser, a la vez, *conservadora* y *revolucionaria* respecto de su propia tradición: *conservadora*, porque, al valerse de las categorías simbólicas y conceptuales tradicionales, las revitaliza y las refuerza, confirmándolas en su validez; pero también es *revolucionaria*, porque la autoridad de la propia experiencia proporciona fuerza y audacia para transformar el sentido de aquella tradición de la que se nutre. El caso de San Pablo es un ejemplo de lo que se quiere decir: las experiencias que vivió camino de Damasco y en otros momentos de su vida[94] le dieron tal luz y tal fuerza que le permitieron reinterpretar los textos de su antigua tradición, orientándolos en una nueva dirección. En ocasiones, él mismo está falto de palabras. A este exceso se refiere Pablo cuando habla de «la anchura y la largura, la altura y la profundidad del amor de Cristo, que excede todo conocimiento» (Ef 3,18-19).

93. *101 Historias Zen*, recopiladas por Nyogen Senzaki y Paul Reps (1957), Ed. Martínez Roca, Barcelona 1998, pp. 76-78. Aparece también en Anthony DE MELLO, *El canto del pájaro*, Sal Terrae, Santander 1982, pp. 54-55.

94. «Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años –si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé– fue arrebatado al tercer Cielo. Y sé que este hombre –si en el cuerpo o fuera del cuerpo tampoco lo sé– fue arrebatado al Paraíso, y allí oyó palabras inefables que a un hombre no le es lícito proferir» (2Cor 12,2-4).

Así, pues, hay que tomar en consideración dos cuestiones diferentes: por un lado, el primer verterse de la Revelación en unas Palabras fundantes, y luego la transmisión de estas Palabras. La transmisión a través de generaciones sucesivas suscita diversas tradiciones, cada una de las cuales es portadora de la densidad de nuevas experiencias que enriquecen con nuevos matices e interpretaciones el núcleo original. El peligro de una tradición rígida es que acaba sustituyendo la experiencia del creyente.

La paradoja está en que, constatando la insuficiencia radical de las palabras, seguimos necesitando de ellas, aunque sólo sea para tomar conciencia de su precariedad para recoger o señalar lo que hay más allá del Velo:

«El Tao que se intenta aprehender no es el Tao mismo.
El nombre que se le da no es su nombre adecuado (...).
Ser y no-Ser salen de un Fondo único.
No se diferencian más que por sus nombres.
Y este Fondo único se llama Oscuridad.
Oscurecer esa oscuridad: tal es la puerta de toda maravilla»[95].

Este Fondo, esta Oscuridad, aparece también en la tradición cristiana de Oriente denominada *Tiniebla supraluminosa:*

«Ahora que vamos a penetrar en la Tiniebla que hay más allá de la inteligencia, ni siquiera se tratará ya de concisión, sino de una cesación total de la palabra y del pensamiento (...). En la medida en que nos vayamos aproximando a la cumbre, el volumen de nuestras palabras se encogerá; en el término último de nuestra ascensión estaremos totalmente mudos y plenamente unidos a lo Inefable»[96].

Nicolás de Cusa, en el siglo XV, retomará este tema bajo el título de *La Docta Ignorancia:* «Allí donde todas las cosas son uno, no puede haber ningún nombre apropiado»[97]. Y, sin embargo, seguimos pronunciando palabras, porque nos guían hasta el umbral del Silencio.

95. LAO-TSE, *Tao Te King*, poema I, Edicions 29, Barcelona 1989, p. 15.

96. DIONISIO AREOPAGITA, monje anónimo del siglo IV, en su obra *Teología mística*, III en *Obras Completas*, BAC, Madrid 1994. GREGORIO DE NISA desarrollará esta ascensión en su *Vida de Moisés*, donde aparecen las páginas más bellas sobre esta Tiniebla Supraluminosa: cf. Col. Ichthys 15, Sígueme, Salamanca 1995

97. *La docta ignorancia*, Orbis, Barcelona 1984, p. 74.

Capítulo 2

LA «RELIGACIÓN» POR LA COMUNIDAD

«Yo me nutro de la calidad de mis compañeros.
No tengo necesidad de proclamar
mi amor por mi grupo.
Es mi propia sustancia».
(Antoine de Saint-Exupéry)

1. Los dos polos de toda comunidad

Como ya hemos mencionado[1], uno de los efectos de la experiencia religiosa es generar comunidad aglutinando a un grupo de personas en torno a esa manifestación de Dios –lo que hemos llamado *núcleo revelatorio*– y en torno a su mediador. Esta convocación va organizando un cuerpo de creencias y rituales, una cosmovisión y una organización que unifican y enmarcan a quienes se adhieren a ellas. Así, encontramos la noción de *Qâhâl* entre los israelitas, la *Ekklesía* entre los cristianos, la *Ummah* en el islam, el *Sangha* entre los budistas y jainistas, el *Sampradâya* entre los hindúes...; incluso podemos hacer mención del *Estado* entre los marxistas. En todos los casos se da el mismo fenómeno de sentirse agrupados por unas mis-

1. Cf. *supra*, Introducción, 2.

mas creencias, prácticas, valores e ideales. Esta común creencia-experiencia religiosa tiene la capacidad de vincular a estamentos sociales muy diversos, y en este sentido es creadora de comunión. Pero también es discriminatoria y se convierte en causa de exclusión de todos aquellos que no participan de sus referencias identitarias.

Hemos mencionado también[2] que estas creencias –en su compleja configuración conceptual, simbólica y cúltica, en su transposición institucional...– tienen la fuerza de los *mitos*. Por *mito* entendemos que esas creencias –expresadas en forma de *relato*, que es lo que literalmente significa *mythós*– son capaces de convocar lo más íntimo del ser humano. Incluso las formulaciones más abstractas de la fe adquieren este carácter de relato, es decir, de *mito*, porque lo propio del ser humano es transcurrir en el tiempo. El tiempo es movimiento, desplazamiento, lo cual convierte toda formulación de fe en «narración». Como la vida de la comunidad también transcurre en el tiempo, la propia historia se vincula al *relato original*, de modo que éste se va expandiendo en forma de *mitología*, la cual contiene una capacidad enciclopédica que la hace capaz de cubrir todos los intereses esenciales de esa comunidad.

Tres son los rasgos propios de una mitología: su pretensión de totalidad, el hecho de contener unas formas fácilmente reconocibles en su inicio y desarrollo y, por último, el hecho también de poseer un lenguaje propio, un idioma característico y un conjunto particular de imágenes emblemáticas[3]. A su vez, «un mito no está destinado a describir una situación específica, sino a contenerla de manera que no limite su significado a una sola situación. Su verdad está dentro de su estructura, no fuera de ella»[4]. La comunidad que comparte unas creencias comunes tolera un cierto margen de diversidad, pero al mismo tiempo es implacable con quienes rebasan ese límite. Sabe que la más radical y eficaz de las condenas es la expulsión. Porque la palabra aislada acaba por desaparecer, ya que existe para ser compartida. Cuando no hay a quién comunicarla, se extingue.

Las comunidades humanas –y, por tanto, también las agrupadas por causas religiosas– participan de las leyes de todo organismo vivo: por un lado, están regidas por el instinto de conservación; por otro,

2. Cf. *ibidem*.
3. Cf. George STEINER, *Nostalgia del Absoluto* (1974), Siruela, Madrid 2001, pp. 18-19.
4. Northop FRYE, *El gran código*, Gedisa, Barcelona 1988, pp. 71-72.

por el instinto de la innovación. Dicho de otro modo, toda comunidad humana está dinamizada por dos polos: el polo centrípeto de la identidad y el polo centrífugo de la novedad. Es en función de ellos como los grupos humanos establecen sus propias referencias, que Northop Frye llama los *mitos de la incumbencia* y los *mitos de la libertad*[5]. Una comunidad que se establezca únicamente en el polo de la identidad corre el riesgo de no admitir los cambios y querer detener la historia. Una comunidad polarizada por el mito de la novedad tiene el peligro de olvidar sus raíces y diluirse en lo inédito. Peter Berger hablará del riesgo del «atrincheramiento cognitivo» en el primer caso, y de «negociación cognitiva» en el segundo[6]. Desde otro punto de vista, se puede decir que el *polo de la identidad* se sitúa en el reino de la necesidad, mientras que el *polo de la libertad* pertenece al reino del deseo. El primero es contractivo y tiende a ser rígido y tenso, mientras que el segundo es expansivo y flexible. En el reino de la necesidad, el grupo tiende a ponerse a la defensiva y a crisparse frente a la alteridad, a la vez que tiende a convertir sus creencias en objetos, trocándolos así en *ídolos*, en cuanto que dan seguridad porque se pueden delimitar y poseer. En el reino del deseo, en cambio, la comunidad se abre y se dilata y comparte –en lugar de imponer– sus creencias con los otros. Sus horizontes de creencias devienen entonces *iconos*, brechas hacia el Infinito que la comunidad recorre sin temor, desposeyéndose a sí misma a lo largo de ese recorrido.

Cuanto más fuerte es la tendencia identitaria –o atrincherada en el reino de la necesidad–, tanto mayor es su atomización. Las comunidades que más conciencia tienen de ser las únicas portadoras de la salvación a la humanidad son las que contienen el mayor potencial autofragmentador, ya que también es mayor su intolerancia respecto de las disensiones internas. Esta desintegración la hallamos en el interior de todas las religiones del mundo. Y es que el corazón humano todavía tiene mucho camino por recorrer para no apropiarse de aquello de lo que únicamente es depositario. Esta apropiación se debe tanto a los mecanismos del poder que se desarrollan en el interior de una comunidad como a esa necesidad de seguridad –más o menos compulsiva– que da la identidad. Como hemos visto en el caso de los Textos Sagrados que recogen la Palabra Primordial, la

5. Cf. Northop FRYE, *El camino crítico*, Taurus, Madrid 1986.
6. Cf. *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona 1975.

conciencia de identidad comunitaria es necesaria como soporte inicial, pero puede resultar devastadora si se toma como un absoluto.

En este sentido, se puede decir que toda comunidad está enmarcada por dos figuras límite: el mártir y el apóstata. El mártir (literalmente, «testigo») es el que muere por la fe y los valores de su grupo, lo cual le convierte en un personaje emblemático, sobre todo cuando el grupo está todavía consolidando su identidad. Con la misma exaltación con que es ensalzada la figura del mártir es rechazada la figura contraria del apóstata, porque su deserción amenaza la integridad y la cohesión de la comunidad. Todavía hay una tercera figura: la del hereje, que literalmente significa aquel que está «obstinado en su error». Como ya hemos dicho, el castigo más eficaz que puede recibir un disidente es la exclusión, ya que a partir de ese momento deja de existir para los demás. Ello queda bien ilustrado en el siguiente relato:

> «En una ocasión, un grupo de sufíes itinerantes peregrinaban por tierras del interior acompañados por su maestro. Al llegar a las cercanías de un pueblo, vieron cómo dos personas enterraban de mala manera un cadáver, sin que nadie acompañara al difunto.
>
> Algunos de los miembros del grupo comentaron:
>
> – Pobre hombre, ha muerto solo. Debía de ser algún mendigo o algún forastero recién llegado...
>
> –No lo creo –comentó el maestro–. Más bien sería un hereje.
>
> Al llegar al pueblo, se enteraron, en efecto, de que acababan de ajusticiar a alguien que había difundido ideas raras sobre la religión. Los discípulos le preguntaron intrigados al maestro:
>
> – ¿Cómo has sabido que se trataba de un hereje?
>
> El Maestro respondió:
>
> – Cualquier persona, por insignificante que sea, despierta la compasión de algún alma piadosa que le llora en la hora de su muerte. En cambio, cuando una comunidad ha declarado a alguien hereje, es rechazado por todos».

Según este relato, la supervivencia del grupo pasa por encima de la persona. Estamos todavía en el reino de la necesidad. Veamos cómo las grandes tradiciones han elaborado su conciencia de comunidad y cómo interactúa en ellas la polaridad identidad-necesidad / creatividad-deseo. Procederemos según el orden con el que ya hemos trabajado en el capítulo precedente.

2. La polaridad entre identidad y creatividad comunitaria en las grandes tradiciones

2.1. *El* Qâhâl *en el judaísmo*

Sin duda, uno de los rasgos más característicos del judaísmo, tal vez el más definitorio, es su conciencia de «pueblo»[7]. A través de la tradición deuteronomista, el término que recogerá indivisa la carga teológica y cultual de Israel como *Pueblo Elegido* será *Qâhâl* (literalmente, «asamblea»), que a su vez será traducido al griego por *ekklesía* o *synagogé*, palabras que fueron utilizadas indistintamente hasta la aparición del cristianismo.

Más específicamente, *Qâhâl* designa al Pueblo de Israel elegido por Dios y congregado en asamblea en el Horeb (Dt 4,10), en las estepas del Moab (Dt 31,30) o en la tierra prometida de Caná (Jos 8,35; Jue 20,2; 1Cro 28,8; Neh 8,2). A este término están ligadas las nociones de «elección» (*bahar*) y «alianza» (*berit*), tan características de la teología hebrea: Noé es elegido en un contexto de perversión general (Gn 6,11); Abraham es elegido como padre de un gran pueblo (Gn 12,1-3; 17,1-14); Moisés recibe la misión de liberar al pueblo elegido por Dios que vive en la esclavitud (Ex 3,4-17). Israel es *segullâ* de Dios, un «objeto de poco valor», pero del que Dios se ha encaprichado, no por que sea el mejor ni el más fuerte ni el más sabio (Ex 19,5; 34,9; Dt 26,1-11), sino precisamente por ser todo lo contrario: su elección por ser un pueblo indefenso (Dt 9,4-6; Ez 16,1-14) es totalmente gratuita. Esta gratuidad es lo que revela lo propio de Dios: su *hesed* y su *emet*, su fidelidad y su amor (Os 4,1; Sal 23,6; 25,6.10; 40,11.12), su ternura y su paciencia infinitas, que le desarman y que le hacen renovar una y otra vez la Alianza, a la que Israel continuamente es infiel[8].

Quizá sea en el judaísmo donde se manifiesta con mayor claridad el peligro narcisista que contiene el concepto de *elección*. Porque la elección conlleva inevitablemente el correlato de la exclusión. De ahí los términos *goyim* (en hebreo) y *ethne* (en griego) para designar a las naciones extranjeras[9]. A lo largo de su historia, Israel está perma-

7. En hebreo, *'am*; en la traducción griega de los Setenta, *laos*.
8. Cf. Jer 31,33ss; 32,28; 33,20s; Os 2,20-24; Ez 6,26; 16,60; 36,28; 37,27; Is 54.
9. En el cristianismo, la palabra utilizada será «gentil», tomada de la raíz latina «gens», de donde procede el actual «gente».

nentemente tentada de considerar que la atención que Dios ha manifestado para con él es un privilegio con respecto a otras naciones, no un servicio. Le cuesta comprender que su *elección* no es porque se trate de un pueblo especial, sino por ser pobre y desvalido cuando era esclavo en Egipto. La preferencia de Dios no es un capricho suyo por un pueblo determinado, sino una inclinación del amor por toda situación de precariedad y de necesidad en que se encuentre cualquier grupo humano. ¿Cómo podría elegir Dios a un pueblo a costa de otros, como no sea por el hecho de que toma partido por los más desvalidos? Interpretarlo de otro modo es fruto de proyecciones de posesividades humanas. De hecho, todo ser humano y toda criatura, así como toda comunidad, son *elegidos* por el mero hecho de existir, por el mero hecho de haber sido creados. En las situaciones de precariedad es donde tomamos conciencia de no pertenecernos a nosotros mismos. La conciencia de esta no-pertenencia es lo que nos hace sentirnos cuidados, protegidos, incluso preferidos por un Amor solícito que llega hasta nosotros. Elevar a categoría teológica una percepción psicológica es una alquimia peligrosa en corazones impuros como los nuestros.

La labor de los profetas será la de recordar continuamente el sentido verdadero de la *elección:* ser –o, mejor, sentirse– *Pueblo Elegido* no supone ningún privilegio excluyente, sino que comporta un testimonio: sostener a las viudas y a los huérfanos, las dos situaciones más desvalidas socialmente[10], y compromete a un servicio a los demás pueblos, acogiendo a los extranjeros, tal como lo había sido Israel en su momento, cuando no era más que un arameo errante (Dt 26,5).

Así, leemos en el profeta Amós:

«Vosotros, pueblo de Israel, valéis tanto como la gente de Etiopía. Os hice subir del país de Egipto, pero ¿no hice también subir a los filisteos desde Caftor y a los arameos desde Quir?» (Am 9,7).

La elección de Dios es por la debilidad. Cuando la conciencia de *ser elegido* se convierte en privilegio, en poder y en pretexto para despreciar a los otros, Dios y su Alianza se desvanecen. Textos como el siguiente muestran toda la ambigüedad de una identidad religioso-nacionalista:

10. Cf. Dt 10,18; 16,11.14; 26,12-13; Is 1,23; 10,2; Jer 7,6; 49,11; Ez 22,7; Za 7,10; Mi 3,5; Sal 146,9; Sab 2,10.

«Tú eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios. Él te ha escogido entre todos los pueblos de la Tierra para que seas su heredad preferida (...). Extermina a todos los pueblos que el Señor, tu Dios, ponga en tus manos. No les tengas compasión ni des culto a sus dioses; serían una trampa para ti» (Dt 7,6.16).

Estamos en la fase más primitiva e impura de la identidad: la necesidad de afirmarse negando la alteridad.

Si, por un lado, la noción de elección conlleva el peligro de la presunción, contiene también su correlato contrario: el temor al repudio. El miedo al rechazo es el reverso de la satisfacción de sentirse elegido, con lo cual, por un lado, se está fomentando una psicosis de narcisismo y, por otro, de culpabilidad, al sentirse permanente amenazado por no ser capaz de satisfacer las expectativas de Aquel por el cual uno se siente elegido. Este doble fenómeno es propio de las tres grandes religiones monoteístas.

Cuando la elección deja de considerarse un don y pasa a convertirse en un merecimiento, la identidad religiosa queda radicalmente pervertida, porque, en lugar de desposeer y mantener en la pobreza –el único lugar donde puede reposar la conciencia de *elección* como don–, se convierte en un arma y en un trofeo, o bien en un ideal inalcanzable que genera agresividad y frustración. Lo que sucede en el ámbito de la experiencia personal sucede también en el comunitario. El cristianismo, en cuanto heredero en muchas cosas del judaísmo, conoce también estos peligros. Así, en la Primera Carta de Pedro leemos un texto procedente de Isaías:

«Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido por Dios»[11].

Estas palabras sólo se sostienen si se consideran para qué se ha dado tal elección: «para anunciar las maravillas del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz» (1P 2,9), es decir, para ser cauce, no retención ni apropiación de ese privilegio.

La conciencia de Israel como *Pueblo Elegido* contrasta fuertemente con su historia, continuamente de exilio en exilio, de persecución en persecución, hasta llegar al grado máximo de paroxismo en los campos nazis de exterminio, episodio que no sólo tiene trascen-

11. 1Pe 2,9, citando a Is 43,21 y 61,6.

dencia histórica, sino también teológica. Por eso ha sido denominado *Shoá* («holocausto»), palabra que contiene una fuerte connotación sacrificial y que plantea frontalmente el sentido del mal y del sufrimiento, así como la ausencia de Dios en la historia. La furia con que se defiende el actual Estado de Israel es un rebote histórico de las persecuciones y exterminios practicados sobre la identidad judía. Pero también es resultado de esa manera enfermiza de comprender la *elección*. Se podría decir que la historia de Israel es la historia de la supervivencia de una identidad. El tiempo del exilio en Babilonia (598-538 a.C.) es particularmente ilustrativo para comprender su consolidación, basada en un «atrincheramiento cognitivo». En los textos bíblicos que nos han llegado como canónicos no se percibe ninguna valoración de la religión de los babilonios durante aquellos setenta años de exilio, sino un constante enfrentamiento con ellos. Sin embargo, se sabe que muchos de sus mitos y creencias (los seres angélicos y diabólicos, los relatos de la creación y del diluvio, etc.) fueron elaborados e incorporados entonces a partir de materiales de ese entorno. Estas crónicas convulsivas han llegado a la tradición cristiana como Palabra de Dios, sin darnos cuenta de que están transmitiendo más una fidelidad a una identidad religioso-cultural que a una experiencia de Dios. Los episodios de los tres jóvenes en la corte del rey Nabucodonosor (Dn 3) o el martirio de los hermanos Macabeos (2Mac 7) son más las actas de una supervivencia identitaria que el testimonio de una experiencia espiritual. Al seguir siendo leídos en la liturgia cristiana como «Palabra de Dios», queda reforzada la perspectiva exclusivista que el cristianismo ha heredado del judaísmo. Se podría salvar el sentido de que es «palabra de Dios» en cuanto que, parafraseando al Qohélet (3,1-8), en la historia de todos los pueblos hay un tiempo para la identidad y un tiempo para la adaptabilidad, y el período del exilio fue necesario para la consolidación de un judaísmo maduro. Así pues, en cuanto que esta etapa favoreció la gestación de una madurez, sí que forma parte de su historia de salvación. Sólo en este sentido estos relatos pueden ser considerados «palabra de Dios». De otro modo, lo que leemos en nuestras liturgias es sólo la «palabra de un dios» que es «el Único Dios» simplemente porque es el *nuestro*.

Otro ejemplo de la ambigüedad partidista de unos textos considerados «sagrados» lo constituyen las narraciones en torno al regreso a Jerusalén, el cual fue posible gracias a la hegemonía de Ciro, rey persa, sobre los babilonios. En Is 45,1-8 se elogia a Ciro como un ser ungido por Dios, trato que es muy poco frecuente en la Biblia ante un extranjero[12]. Y ello, no porque sea un rey justo, sabio o bondadoso, sino únicamente porque es favorable al Pueblo judío. Como persa, Ciro pertenecía a la religión mazdeísta (o de Zoroastro), religión que pervivirá en Persia hasta la invasión árabe (siglo VII d.C.)[13].

La comunidad judía conoció un tiempo de expansión durante los siglos que precedieron a la era cristiana. En la diáspora se produjo el fenómeno de los *prosélitos*, extranjeros que, tras ser circuncidados, eran recibidos en la comunidad. Desde Jerusalén no todos veían bien estas admisiones, ya que ponían en juego la identidad hereditaria de Israel. Tras la destrucción de Jerusalén y las persecuciones durante siglos en Europa, la incorporación al judaísmo actualmente sólo es posible por vía materna.

A pesar de su *espiritualidad de la resistencia*, sostenida por la fidelidad a la memoria escrita colectiva –la Biblia–, la comunidad judía no ha podido evitar la existencia de divergencias internas, que se hacen más acusadas a partir de la Ilustración (*Haskalá*):

1. En el polo de la adaptabilidad hallamos al judaísmo Reformado, nacido en el siglo XIX en Estados Unidos, el cual considera que la revelación es permanente y continua, es decir, que no se dio en un momento puntual y único ni de un modo fijo, sino que avanza hacia adelante. De este modo, los acontecimientos bíblicos del Sinaí se sitúan entre la creación inicial y la redención final; constituyen un momento particularmente privilegiado de este proceso, pero no el único ni el definitivo. Tampoco esperan la figura de un mesías, sino la redención de la humanidad.
2. En el término medio se halla el movimiento conservador, fundado por Salomón Schechter (1847-1915), de cuyos seguidores se

12. Con todo, aparecen también otros personajes: Henoc, Noé, Melquisedec, rey de Salem (Gn 14,18-20); Lot, la reina de Saba; el rey pagano Daniel (Ez 14,12-20): cf. Jean DANIÉLOU, *Les saints «païens» de l'Ancien Testament*, Éd. du Seuil, Paris 1956.
13. El actual shiísmo iraní (el islam minoritario de carácter más místico) es resultado de haber encontrado este sustrato mazdeísta. La religión mazdea –reformada hacia el siglo VI a.C. por Zoroastro– tiene una concepción dualista de la realidad, donde el Ser divino (*Ahura Mazda*, que con Zoroastro pasará a ser *Spenta Mainyu*, «Espíritu Santo») y los Santos Inmortales (*Amesa Spenta*) están enfrentados a las fuerzas del mal. El maniqueísmo (que surgirá en el siglo III d.C.) bebe también de estas fuentes.

dice que oran como ortodoxos, pero que actúan como reformados. En su liturgia, por ejemplo, admiten el uso del inglés[14].

3. En torno al polo identitario se hallan los *ortodoxos*, que fundamentalmente siguen el judaísmo rabínico, esto es, la tradición talmúdica y la estricta observancia de sus preceptos. Entre ellos se hallan los sectores más radicalizados o ultratradicionalistas, como los llamados *Natore karta*, («guardianes de ciudad»), que, viviendo en Israel, rechazan el actual estado laico, emplean la lengua *yiddish* y viven en ghettos. También el *hasidismo* contemporáneo contiene un grupo ultraortodoxo (los *hasidim Lubavitcher*), establecido tanto en Estados Unidos como en Israel y que se caracteriza por sus trajes negros, los rizos de los niños, las barbas de los adultos y las pelucas de las mujeres. Se trata de las vestimentas que se utilizaban en Centroeuropa en el siglo XVIII. El hecho de dejarse crecer la barba responde a la observancia de un precepto de la *Torah*, donde se dice que los varones no pueden usar cuchillas para afeitarse. Una vez más, nos hallamos ante la necesidad de unas señas de identidad que tienen el peligro de tomarse como absolutos y convertirse en ídolos, por mucho que se cumpla el precepto de no hacer imágenes de Dios.

A toda esta diversidad hay que añadir todavía la existencia de diversas tradiciones rituales seculares. Las dos más conocidas son la *askenaze* y la *sefardí*.

La primera proviene de Europa Central y oriental. Utiliza el *yiddish* (mezcla de alemán con elementos hebreos y eslavos, escrito con caracteres hebreos) y dispone de un ritual propio de oraciones que contiene sus poemas litúrgicos específicos, los cuales difieren, a su vez, según las regiones.

La tradición *sefardí* proviene de España y de los países mediterráneos. Utiliza el *ladino*, lengua judeo-española, también con poemas litúrgicos propios, tomados de poetas españoles, y cuya interpretación musical es más sencilla y cálida que la de los *askenazes*.

14. En el interior de éste existe el llamado *reconstruccionismo*, creado por el Rabino Mordekai M. Kalpan (1880-1983), que ejerce una gran influencia y que puede considerarse como un cuarto sector, junto a los otros tres. Es de carácter sionista y considera que el judaísmo es mucho más que una religión: es historia, literatura, moral, lengua, organización social... Con todo, defiende la separación entre religión y Estado con el fin de proteger a la primera.

Estas dos tradiciones rituales corresponden a situaciones diferentes de inculturación. Hoy, reunidas en Israel, son fuente de división. Estas dos tradiciones conviven con las expresiones religiosas de las tendencias anteriormente mencionadas: los judíos ortodoxos, los conservadores, los liberales, los reformados, los laicos pero sionistas, los procedentes de Rusia, de Etiopía... Ello muestra, una vez más, la importancia de los contextos culturales en los que se configuran una determinada sensibilidad y una expresión religiosa particular, cuyas resonancias y evocaciones se sitúan en lugares muy hondos del ser humano, lo cual hace difícil las adaptaciones, porque cada gesto, cada canto, cada danza, cada color de las ropas... están cargados de la vivencia de múltiples generaciones y de los días de toda una vida.

2.2. Iglesias en la Iglesia

El término «iglesia» (*ekklesía*) fue tomado por los primeros cristianos de las asambleas judías, a las cuales todavía asistían al comienzo, y que se denominaban *ekklesía* o *synagogé* indistintamente. La existencia de ambas palabras permitió que cada confesión acabara decantándose por una de ellas[15]. Sin embargo, esta decantación no fue fácil. La dificultad de diferenciarse o separarse del judaísmo se percibe en las polémicas entre las diferentes posturas, representadas por Santiago en el polo identitario judaizante, y por Pablo en el polo innovador. En sus cartas, particularmente a los Romanos[16], se percibe que Pablo, como judío, no puede dejar de creer que Israel siga siendo el Pueblo Elegido, sin que ello le prive, al mismo tiempo, de representar al sector más abierto con respecto a los gentiles.

Etimológicamente, *ekklesía* proviene de *ekkaleó*, que significa «convocar». El término aparece cuarenta y nueve veces en el Nuevo Testamento, en unas ocasiones para designar a la comunidad reunida[17], en otras para referirse a las distintas comunidades locales[18], y en otras para referirse a su dimensión mística y universal, identificada

15. La utilización del término *synagogé* en Sant 2,2 muestra que durante los primeros tiempos se hicieron servir indistintamente.
16. Cf. Rm 9-10,2; 11,1-6.
17. Cf. Hch 1,15; 2,1.47; 1Cor 11,20; 14,23.
18. Cf. Hech 15,41; 16,5; Rm 16,4.16; 1Cor 7,17; 11,16; 14,33; 16,1.19; 2Cor 8,1.18.23-24; 11,28; 12,13; Gal 1,2.22; 1Tes 2,14; Ap 1,4.11.20; 2,7.11.17.23.29; 3,6.13.22; 22,16.

con el Cuerpo de Cristo[19]. Esta tercera acepción supone una novedad con respecto a la de «Pueblo Elegido» (*Qâhâl*) de Israel, porque su *convocación* es universal, abierta tanto a judíos como a gentiles (1Cor 1,2; Rm 1,7). Es decir, no está ligada a vínculos genealógicos, sino a la adhesión del corazón. Para incorporarse a ella sólo hay que participar de un rito iniciático, que inicialmente contenía tres pasos sucesivos: 1) ser sumergido en las aguas bautismales en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu, para morir al mundo y resucitar en Cristo Jesús, el Señor; 2) recibir la unción del Espíritu Santo; y 3) participar en la Cena eucarística. En la Iglesia primitiva estos tres momentos constituían un único sacramento, pero posteriormente se fueron distanciando en el tiempo. La conciencia de esta novedad iniciática fue la que permitió prescindir de la iniciación judía, que se significaba con la circuncisión y el cumplimiento de las leyes de purificación.

Los primeros cristianos se sintieron de tal manera *convocados* por la Buena Nueva del *kerygma* que no podían entender cómo alguien, habiéndola oído, no acudiera a ella. No acoger tal Buena Nueva no podía significar otra cosa que tener el corazón endurecido. Con todo, la célebre sentencia *Extra Ecclesiam nulla salus* («Fuera de la Iglesia no hay salvación») no se conoce hasta el siglo II. Parece que la pronunció por primera vez Ignácio de Antioquía[20] en un contexto de divisiones internas de la comunidad cristiana. La utilizó después San Ireneo[21], y más tarde Cipriano de Cartago, en el siglo III, siempre en el mismo contexto problemático de las herejías[22], y no como una afirmación excluyente con respecto a los que no eran cristianos. Cuando fue retomada por Bonifacio VIII en su bula *Unam Sanctam* (1302), se endureció su sentido, ya que identificaba la salvación con la adhesión explícita e incondicional a la Iglesia institucional. En los siglos posteriores su significado se mantuvo ambiguo[23]. Hasta el Concilio Vati-

19. Cf. Rm 12,3-8; 1Cor 6,12-20; 10,27; 12,12-27; Ef 1,22-23; 2,16; 4,4-6.15-16; 5,23.30; Col 1,18.24; 3,15.
20. Cf. *Carta a los Filadelfios*, 3,3.
21. Cf. *Adversus Haereses* III, 24.
22. Cf. *Epist.* 4,4; *Epist. Ad Iubaianum* 73,21; *La unidad de la Iglesia Católica*, 14. Véase con mayor extensión en Jacques DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, pp. 133-154.
23. Con todo, la Iglesia Católica nunca se ha identificado con las interpretaciones más cerradas. Así, en los siglos XVI, XVII y XVIII se condenaron explícitamente las posturas del bayanismo y del jansenismo, según los cuales «todas las obras de los infieles

cano II[24] no fue aclarado su verdadero sentido: la Iglesia no es sólo la Iglesia institucional, sino el Cuerpo místico de Cristo, del que forma parte todo aquel que ama. Desde el punto de vista cristiano, tal sentencia es coherente con el propio mensaje, en cuanto que para el cristiano la Iglesia es el ámbito de la irradiación de la salvación de Cristo, y esta irradiación tiene un alcance universal. De este modo queda expresado en los himnos místico-cristológicos de las primeras generaciones: «Él es la cabeza de la Iglesia, que es su Cuerpo, plenitud (*pleroma*) del que lo llena todo en todo» (Ef 1,22); «en Él reside toda la plenitud de la divinidad, y a través de él se reconcilian todas las cosas consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas que están sobre la tierra y en el cielo» (Col 1,20). Como en el caso del *Qâhâl* hebreo, la reducción de la Iglesia a su marco histórico-institucional es una distorsión que se produce cuando lo que es inclusivo se convierte en exclusivo, es decir, en posesión y secuestro.

Los principios de una comunidad suelen ser radicales y ejemplares, y quedan registrados como referencias arquetípicas. Así, en los Hechos de los Apóstoles se da una versión ideal de la comunidad primitiva[25]. También son destacados contraejemplos tales como el episodio de Ananías y Safira, según el cual murieron en el acto al querer engañar a la comunidad haciendo ver que entregaban la totalidad de la venta de un terreno (Hch 5,1-11)[26]. Posteriormente, las disensiones no fueron tanto de carácter disciplinario cuanto de carácter doctrinal. Aquellos que eran excluidos por razones dogmáticas fueron llamados «herejes», término que proviene de *hairesis*, que significa «apego», «obstinación», para referirse a quien sostiene con persistencia un error en materia de fe. Así, poco a poco se fue produciendo en la Iglesia una decantación por la *ortodoxia* («doctrina correcta»), con el riesgo de descuidar la *ortopraxis* («acción correcta»)

son pecados, y las virtudes de los filósofos son vicios». Más recientemente, en 1949, fue censurado Leonard Feeney por su rígida interpretación del axioma, dándose la paradoja de que, por defender que sólo en la Iglesia había salvación, quedaba fuera de la Iglesia. Cf. Jacques DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, pp. 178-189.
24. Cf. *Lumen Gentium* (16-17); *Nostra Aetate* (2) y *Ad Gentes* (3,9,11).
25. Cf. Hch 2,42-47 y 4,32-35.
26. Una posible interpretación de este episodio es que no se trate de una cuestión económica, sino de practicar todavía los ritos judíos, como si la adhesión a la novedad del Evangelio no fuera suficiente. Cf. Josep RIUS CAMPS, *Comentari als Fets dels Apòstols*, vol. I, Facultat de Teologia de Catalunya – Herder, Barcelona 1991, pp. 250-258.

evangélica. De este modo, asistimos a la convocación de Concilios cuyos decretos precisan las formulaciones de la doctrina correcta y condenan los errores. Estos errores se consideran *anatemas* (literalmente, «objetos malditos»), los cuales conllevan la excomunión.

Es patente que el principio identitario predomina durante los primeros siglos, en los cuales se van elaborando los dogmas cristianos más importantes. Los grupos heréticos, al ser separados («excomulgados») de la gran matriz eclesial, van desapareciendo poco a poco, si es que antes no han sido exterminados. Así, se van sucediendo marcionitas, docetistas, maniqueos, montanistas, monarquistas, arrianos, macedonistas, apolinaristas, nestorianos, monofisitas, pelagianos, masilianistas, origenistas... Expulsiones que ayudan, por contraste, a clarificar la propia identidad. Así pues, la Iglesia de los primeros siglos estuvo abocada a un difícil discernimiento para mantener su identidad frente el helenismo. Sin embargo, la versión de estos conflictos llega hasta nosotros interpretada inevitablemente por los vencedores. Por otro lado, las formulaciones dogmáticas de los Concilios son el resultado de una síntesis fecunda entre el monoteísmo trascendente hebreo y el inmantentismo helénico, lo cual queda expresado en la formulación teológica de la Trinidad, que permite incluir el término griego de la *théosis* (divinización) sin comprometer la trascendencia de Dios.

La pérdida de la «catolicidad» (*kata holón*, es decir, «según la totalidad, la plenitud») de la Iglesia se produce con la ruptura entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente (1054). Una ruptura que tiene más carácter de cisma («separación») que de herejía, porque la solidez de ambas tradiciones impide a la una desautorizar a la otra como simple «obstinación en el error». Con todo, actualmente aún persiste en algunos sectores la condena de la Iglesia contraria, hasta el punto de que, oficialmente, todavía hoy no se puede participar de sus sacramentos respectivos.

Se ha dicho que por una simple conjunción gramatical se separaron las Iglesias de Oriente y de Occidente. Se trata de la célebre y sutil cuestión del «*filioque*». Según la doctrina católica, el Espíritu Santo proviene del Padre «y» del Hijo (*Filio-que*), mientras que en la perspectiva ortodoxa el Espíritu proviene del Padre «por» o «a través» de Hijo. Detrás de esta sutileza gramatical están en juego una teología y una eclesiología diferentes. Según la concepción católica, el Espíritu Santo está subordinado tanto a la acción del Padre como a la acción del Hijo. Ello implica que la mediación de Cristo se hace indispensable, y también las mediaciones que hacen de mediadoras de Cristo, es decir, la institución eclesial, y más concretamente el Papa, el Vicario de Cristo en la tierra según la doctrina católica. Es decir, el único modo de comunicarse el Espíritu es a través de esta mediación cristológica y eclesial. En cambio, para la concepción ortodoxa el Espíritu procede directamente del Padre, no del Hijo; pasa a través del Hijo, pero el Hijo no es su origen, sino que proviene directamente del Padre, según aquella expresión de San Ireneo de Lyon (siglo II) según la cual «el Hijo y el Espíritu son los dos brazos del Padre». Ello implica que en la Iglesia Ortodoxa el Espíritu Santo no está tan ceñido a las mediaciones históricas, ya que se trata de una *hipóstasis* («Persona») plenamente diferenciada del Hijo, si bien ambas están unidas en una misión común, aunque no en relación de subordinación, sino de colaboración. Dicho de otro modo: para la doctrina ortodoxa la acción de Cristo prepara la acción del Espíritu, pero constituyen dos «acciones» o «misiones» diferentes: del mismo modo que es Cristo quien exhala el Espíritu (Jn 19,30; 20,22), y el Espíritu toma lo que es de Él (Jn 16,14-15), así también es el Espíritu el que permite proclamar que «Jesús es Señor» (1Cor 12,3)[27].

Las interpretaciones de ambas Iglesias no son contradictorias, sino complementarias. En el siglo XVI apareció una tercera postura, dando pie al cisma de Occidente. Nos referimos a la postura protestante, cuya aportación consiste en simplificar las mediaciones y reducirlas a su núcleo más esencial, «protestando» contra la saturación de instancias intermedias que debilitan la figura central de Cristo.

Así pues, las tres grandes confesiones cristianas representan tres sensibilidades diferentes: el *catolicismo* representa el valor de la mediación (la institución eclesial, la Tradición, el Magisterio); la *ortodoxia* representa la salvaguarda y la inefabilidad del Misterio; y el *protestantismo* representa la sobriedad de la Palabra. Con todas las salvedades, se podría decir que el protestantismo subraya la relación con el Padre; el catolicismo, la relación con el Hijo; y la ortodoxia, la relación con el Espíritu. Desde otra perspectiva, según las categorías del Ser de la Escolástica, se podría decir que el protestantismo se identi-

27. Cf. Vladimir LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 1982, pp. 7-18 y 116-128. Para una visión más equilibrada, que incluye el punto de vista católico, cf. Víctor CODINA, *Los caminos del Oriente cristiano*, Sal Terrae, Santander 1998, pp. 91-98.

ficaría con el *verum* («lo verdadero»), el catolicismo con el *bonum* («lo bueno»), y la ortodoxia con el *pulchrum* («lo bello»). Es obvio que se trata de una simplificación y que las tres confesiones contienen cada uno de los otros dos elementos; pero lo que tratamos de hacer ver aquí es que las tres grandes ramas del cristianismo corresponden a tres subrayados diversos y complementarios. La unidad que buscamos no debería ser a costa de perder la riqueza de estos acentos diversos.

A su vez, el interior de estas tres confesiones se halla difractado en múltiples subcomunidades: la Iglesia Ortodoxa está agrupada en patriarcados, a la vez que conoce la distinción entre clero, monjes y laicos; la Iglesia Católica también está distribuida en iglesias locales, pero bajo el primado del patriarca de Roma, así como también conoce la existencia de los tres estamentos (clero, religiosos y laicos), con la particularidad de que entre las congregaciones religiosas se distinguen las de vida activa y las de vida contemplativa, cosa que no sucede en la Iglesia Ortodoxa, que sólo conoce la vida religiosa monástica. En cambio, las iglesias protestantes no reconocen la distinción entre esos tres estamentos, sino que conciben una única comunidad cristiana, la cual está distribuida en iglesias totalmente independientes. Si el riesgo de la organización católica está en el centralismo, el riesgo de las iglesias protestantes está en su dispersión.

2.3. La Ummah *y las diferentes comunidades en el islam*

El concepto musulmán de comunidad está recogido en el término *Ummah* (literalmente, «asamblea»), que vehicula la misma absolutez que el *Qâhâl* hebreo y la *Iglesia* cristiana. Constituye a la comunidad de los musulmanes, es decir, de los «sometidos», «entregados», «abandonados» a Dios, distinguiéndolos de los no-musulmanes. Así, leemos en Seyyed Hossein Nasr, un sufí iraní contemporáneo a quien ya hemos mencionado:

> «Uno sólo puede viajar hacia Dios como parte de la humanidad sagrada (ummah) –o "cuerpo místico", para usar la teología cristiana– que Dios ha formado y santificado mediante una revelación que ha alcanzado a la humanidad a través de su voluntad. La enseñanza islámica de que todos los hombres entran en el Paraíso como parte del "pueblo" (*ummah*) de un profeta particular, forma parte de la Verdad misma»[28].

28. *Sufismo vivo*, Herder, Barcelona 1984, p. 17.

La comunidad islámica conoce, sin duda, las clases sociales, pero todos los creyentes son iguales en la *Ummah*. La conciencia de *Ummah* surgió durante el exilio en Medina. Es entonces cuando aparece como tema recurrente en los suras de la época. Así, leemos en la Sura II:

> «Hicimos de vosotros una comunidad modelo, para que seáis testimonios frente a la gente» (Cor 2,143)[29].

Y también:

> «Asíos bien al cable de Dios, el Islam, y no os separéis. Recordad el bien de Dios que descendió sobre vosotros cuando erais enemigos y reconcilió vuestros corazones: con su bien os transformasteis en hermanos» (Cor 3,103)[30].

Al mismo tiempo que aparece la conciencia de comunidad, se hace presente también la delicada cuestión de la *yihad*, que literalmente significa «esfuerzo» [por la causa del islam] y que comúnmente ha sido traducido por «Guerra santa». La *yihad* aparece también durante el exilio de Medina, con lo cual hay que reconocer la presencia de un rasgo combativo y violento en los orígenes de la comunidad musulmana[31]. La *yihad* irá sublimándose y transfiriéndose al ámbito del combate espiritual[32].

La incorporación a la *Ummah* se hace por medio de un procedimiento muy sencillo: tan sólo se requiere proclamar por tres veces la

29. En la traducción catalana de Mikel de Epalza se lee: «Hem fet així, de tots vosaltres, una perfecta comunitat, centre del món, molt moderada, amb el millor que hi ha al món»: *L'Alcorà*, Proa, Barcelona 2001, p. 64.
30. Nótese el notable paralelismo con el siguiente texto de san Pablo: «Vosotros, que en otro tiempo, estabais alejados y con vuestras obras os mostrabais contrarios a Dios. Pero ahora Dios os ha reconciliado con Él (...) para llevaros ante su presencia santos, irreprensibles y sin culpa (...). Se me ha confiado anunciar la palabra de Dios y su designio, escondido durante siglos y que ahora ha sido revelado a los que forman su Pueblo Santo» (Col, 21-22.26); cf. también Ef 2,11-15. Otros textos coránicos significativos en torno a la *Ummah* son: 3,104.110; 5,54; 7,181; 8,63; 21,92; 23,52; 36,6; 49,10-11.
31. Cf. Cor 2,216-217.244.246.261-262; 3,145-148.166-167; 4,74-77.84-88.91.95; 5,35; 8,18.62-66; 9,5.36-52.123; 22,25-27.40; 29,6; 47,4.32.38; 57,10-12; 61,4.11-14.
32. Con todo, cabe pensar si la *yihad* permanece como un elemento característico del islam, tal como la no-violencia (*ahimsa*) es un rasgo característico del jainismo. Queremos decir con ello que cada religión tiene unos acentos particulares, y que este elemento combativo –aunque no necesariamente violento– parece formar parte, al menos históricamente, de la idiosincrasia musulmana.

profesión de fe musulmana (la *Shahâda*) ante dos testigos[33]. La fórmula contiene dos partes: en la primera se testifica que «No hay otro dios que Dios» (*Lâ ilâha illâ-Llâh*), y en la segunda que «Mahoma es su enviado» (*Muhammadun Rasûlu-Llâh*). En esta breve fórmula se halla condensada la esencia de la fe islámica: por un lado se proclama que toda realidad es ilusoria, fuera de Dios, mientras que, por otro, la mención de Mahoma hace referencia al mundo en estado de perfección, a través del envío (*rasûl*), que hace de vínculo entre el cielo y la tierra.

En contraposición a esta comunidad de hermanos, los musulmanes distinguen tres categorías de no-musulmanes: 1) los hipócritas (*munafiq*), que son los que no creen en un Dios único, es decir los politeístas (o, actualmente, los ateos); 2) los infieles (*kafir*[34]), que son los que no profesan la fe islámica pero creen en Dios; aquí están incluidos los judíos y los cristianos, que, por otro lado, son los más cercanos al Islam por ser considerados también como las *gentes del Libro;* y 3) los perversos (*fasiq*), que son los que profesan la fe islámica pero no la practican.

A su vez, la gran comunidad islámica está dividida en tres facciones: los *sunnitas,* los *shiítas* y los *kharigitas.*

Los *sunnitas* representan la tendencia mayoritaria (un 90%) y son los que aceptan la transmisión ortodoxa (la *Sunna:* de ahí su nombre) de los cuatro primeros califas: Abu Bakr (632-634), Omar (634-644), Otmán (644-656), suegros de Mahoma, y Alí (656-661), primo y yerno del profeta, el cual no consiguió ser aceptado unánimemente, sino que tuvo que enfrentarse a Muawiya, gobernador de Damasco, al que apoyaban los mequíes por razones políticas y que acabó haciéndose con el poder y fundando la dinastía de los Omeyas (658-750). La sucesión de los cuatro primeros *califas* (término que literalmente significa «sustituto» o «sucesor» de Mahoma) fue convulsiva: todos menos el primero murieron asesinados en luchas fratricidas.

La necesidad de encontrar un criterio de sucesión se da en todas las comunidades humanas. En el cristianismo se denomina *sucesión apostólica,* según la cual existe una cadena ininterrumpida entre Jesús,

33. La circuncisión, que a veces se ha comparado con el bautismo cristiano, no es un rito coránico, sino tan solo una costumbre social que ha quedado incorporada a la tradición.
34. Propiamente significa «descreído», «desagradecido». De aquí deriva el término español «cafre».

los primeros apóstoles y los obispos y sacerdotes de cada generación. Esta continuidad casi física constituye el argumento de autoridad moral que legitima a la autoridad jurídica. Es como si la savia institucional se transmitiera por contacto, casi a modo de un engendramiento biológico que asegurara la calidad del ADN de la propia tradición. Lo que los *shiítas* reclaman en el Islam es la sucesión de la autoridad mística.

En el interior de los *sunnitas* existen múltiples tendencias, algunas de las cuales ya hemos mencionado. En torno al polo de la identidad, entre los más radicalizados se hallan los *Hermanos Musulmanes,* fundados en 1928 en Egipto, los cuales propugnan un retorno a la integridad tanto política como religiosa. Su pretensión es reforzar la idea de la *Ummah* como sinónimo de una sola nación, donde estado y religión se identifiquen, en torno a la *Sharia* como único código legal. A su vez, extienden estos lazos de fraternidad por todos los países islámicos, en consonancia con el panislamismo *salafita*[35]. Expulsados de diferentes países musulmanes, son bien acogidos en otros, como Jordania, Kuwait y Araba Saudí, a pesar de que en este último país, de ideología *wahhabita,* no reconocen las cofradías. Otros tres grupos radicales contemporáneos son los *hezbol.lá* (Partido de Dios), los *mujahidines* («guerreros de Dios») y los *talibanes,* palabra con la cual se designa a los estudiantes de teología islámica. En el polo de la innovación hallamos al *islamismo reformado,* de carácter liberal y racionalista, impulsado primordialmente por el egipcio Mohamed Abduh (muerto en 1905), que trata de incorporar los valores de la Modernidad Occidental, y que se situaría, pues, en el polo de la adaptabilidad y la creatividad, cosa que es vista por los primeros como una «rendición cognitiva».

Los *shiítas* reciben su nombre de *shiah,* que significa «fracción» o «partido». Tienen su propia tradición, la cual se nutre de los relatos de la vida de Alí (primo y a la vez yerno de Mahoma) y de los *imames* posteriores, originariamente concentrados en Irán. Dado el trágico destino de Alí, se ha dicho que «el dolor es el centro de su pen-

35. Término que hace referencia a las primeras generaciones de musulmanes. Como movimiento, surgió en Egipto bajo el liderazgo de Gamal al-Din al-Afgani († 1897) y su discípulo Muhammad Abduh († 1905), con un carácter reformista y abierto, tratando de recuperar el Corán como fuente del derecho y tratando de erigirse en alternativa a la rigidez de las cuatro escuelas *sunnitas.*

samiento»[36]. Frente a la rápida politización del Islam mayoritario, el *shiísmo* vela por su dimensión más espiritual y genuinamente religiosa. Así como entre los *sunnitas* no existe una jerarquía religiosa, sí que existe entre los *shiítas*, donde el *imam* tiene un papel preponderante, equiparable al de los sacerdotes en el cristianismo. De ahí que la rama predominante sea conocida como la *imamita*. Inicialmente, *imam* significa sólo «aquel que está delante», refiriéndose al lugar que ocupa en la oración; pero en el *shiísmo* adquiere un carácter más sacral, como un ser luminoso e infalible. Alí es considerado tanto un *imam* como un califa –de hecho, es el Califa, el «sucesor» por excelencia–, y como el único interprete autorizado del Corán. Esperan que todavía ha de venir el último *imam*, que superará en santidad y autoridad a todos los anteriores. Este último *imam*, según la creencia extendida en todo el islam –a pesar de que el Corán no lo mencione para nada–, es identificado con el *Mahdi* («el Bien Guiado»), Señor del tiempo, victorioso y pacificador, que vendrá al final de los tiempos precediendo al Juicio Final y a la Resurrección de la carne. Nótese la semejanza con el mesianismo judío y el cristiano. El último *imam* visible tiene por sucesores a una serie de *imames* ocultos, los cuales están representados en la tierra por la jerarquía de los *ayatolás* (literalmente, «signos de Dios»), que son los únicos que tienen autoridad para establecer nueva jurisprudencia.

Los *shiítas* también están divididos entre sí por determinados desacuerdos en distintos momentos de la línea de sucesión. Cronológicamente, la primera escisión es la *Zaidita*, a partir del cuarto *imam*, pero es poco significativa y actualmente está presente sobre todo en el Yemen. La escisión más importante es la que existe entre los *ismaelitas* (presentes sobre todo en Pakistán y la India) y los *imanitas* o *duodecimanos*, los cuales constituyen el *shiísmo* mayoritario en Irán. La diferencia está en que los primeros consideran que el último *imam* oculto fue Ismael, el séptimo *imam* después de Alí, y por ello también son conocidos como *septimanios*, habiendo elaborado toda una mística esotérica a partir del número siete. En cambio, los *duodecimanos* tienen por último *imam* oculto a un duodécimo imán llamado *Muhammad al-Zaqi* («el íntegro») y *al-Askari* («el que está retenido en el campamento»), al que identifican como el *Mahdi* que ha de venir.

36. Jean CHEVALIER, *El Sufismo y la Tradición islámica*, Kairós, Barcelona 1986, p. 30.

Los *kharigitas* (de la raíz *hariggiyyah* = «salir afuera»[37]) creían que los califas se habían de elegir por sus cualidades morales y religiosas y no por parentesco de sangre; al mismo tiempo, son partidarios de un gran igualitarismo social. Este grupo radical minoritario estaba formado por algunos de los primeros seguidores de Mahoma que se opusieron a la usurpación de los Omeyas. Consideran que el poder del califa emana de la comunidad, la cual debe elegir libremente al que considere más digno, «aunque sea un esclavo negro», lo cual les sitúa en las antípodas del *shiísmo*. Son rebeldes perpetuos, siempre perseguidos, incómodos por su rigorismo y por su puritanismo en lo referente al culto y la moral; sin embargo, son tolerantes ante las religiones no musulmanas. Hoy día, se trata de una rama casi extinguida, aunque subsiste en pequeños grupos. Se encuentran en la región argelina de Mzad, en la isla tunecina de Djerba, en el Djebel Nefusa de Libia, en Omán de Arabia y en algún otro rincón del mundo islámico.

Con todo, a pesar de estas subdivisiones, existe la conciencia de pertenecer a la gran comunidad islámica (*Ummah*), sobre todo en contraposición a otras creencias.

En cuanto al sufismo, está organizado en base a *tariqas*, esto es, *vías* o *caminos* más o menos institucionalizados en torno a un maestro espiritual (*sheik*), unas prácticas y unas normas. De algún modo, las *tariqas* sufíes se pueden equiparar a las órdenes o congregaciones religiosas cristianas. Difieren en que no existen votos vinculantes con ninguna de ellas, y que es frecuente ser iniciado en las prácticas de diversas *tariqas*, aunque se mantenga un vínculo mayor con una de ellas. De hecho, estos vínculos comunitarios e identitarios varían según las escuelas. Estas comunidades dentro de la Comunidad hacen que estén mal vistos por la ortodoxia más rigorista, como ya hemos mencionado, haciendo que tales *tariqas* sean prohibidas en algunos países musulmanes, como Arabia Saudí. Por otro lado, ya hemos mencionado[38] que los sufíes están en los límites de la transgresión identitaria, en cuanto que no se sienten limitados por el marco de su propia religión. Así, hallamos expresiones como ésta de Abû-l-Fadl (1551-1602): «Un día visito la iglesia, otro día la mezquita; pero de

37. Parece que su nombre procede de la novena *sura*, la última de todas cronológicamente hablando.
38. Cf. cap. 1.4.3.

templo en templo, sólo a Ti voy buscándote. Para tus discípulos no hay herejía, no hay ortodoxia; todos pueden ver Tu verdad sin velos. Que el herético siga con su herejía, y el ortodoxo con su ortodoxia. Tu fiel sólo es vendedor de perfumes»[39], o bien la ya citada y más conocida de Ibn Arabi: «Mi corazón se ha convertido en receptáculo de todas las formas religiosas: es pradera de gacelas y claustro de monjes cristianos, templo de ídolos y *Kaaba* de peregrinos, Tablas de la Ley y Pliegos del Corán»[40].

Podemos decir que la conciencia de comunidad del judaísmo, del cristianismo y del islam, así como la definición de sus límites, es un correlato de su esfuerzo teológico y jurídico propio del talante de las religiones monoteístas. En cambio, las religiones orientales, del mismo modo que tienen una «teología» mucho más fluctuante, tienen también menor conciencia de pertenecer a una comunidad determinada. Sin embargo, aunque teológicamente no estén justificados, también se conocen los atrincheramientos identitarios, fruto de las necesidades psicológicas.

2.4. El Samprâdaya *hindú*

La comunidad hindú denominada *Samprâdaya*, que significa «corriente, tradición o familia espiritual», no forma un todo homogéneo, sino que está diversificada en múltiples tradiciones. Se pueden distinguir tres grandes corrientes: los *vishnavitas*, los *shivaítas* y los seguidores de la diosa *Kali*.

Los primeros son devotos de *Vishnú*, la segunda manifestación del *Trimurti* hindú[41]. Los *vishnavitas* se caracterizan por una religiosidad serena y de carácter más social. No en vano, *Vishnú* representa la manifestación divina preocupada por la conservación y el orden del mundo y por el destino de los humanos. Se dice que *Vishnú* desciende a la tierra cada vez que el mundo lo necesita[42]. *Rama* y *Krishna* son dos de estos «descendimientos» (*avatara*), a la vez que son una mezcla de figuras histórico-míticas. *Rama* fomenta una sensibilidad de carácter más comunitario y preocupado por el orden social, mien-

39. Cf. Emilio GALINDO, *La experiencia del fuego*, Verbo Divino, Estella 1994, p. 234.
40. Cf. *ibid.*, p. 236.
41. *Brahma* como creador, *Vishnú* como el prolongador, y *Shiva* como el destructor-recreador.
42. Cf. *Bhagavad-Gita*, 2,7.

tras que *Krishna* tiene un carácter más devocional e intimista. Gandhi, para quien la experiencia espiritual fue indesligable de su compromiso político, representa el más alto exponente del ideal *vishnavita*. Murió con el nombre de *Rama* en los labios: «*Jai Ram, Jai, Jai Ram...*»[43].

Los *shivaítas* son los seguidores del dios *Shiva*, que significa «el agraciado» o «el portador de la gracia», la tercera manifestación de *Brahman*. Con su danza despliega el universo, pero también lo destruye para volver a recrearlo de nuevo. *Shiva* es el prototipo de los *yoguis*, en cuanto que sabe recoger la energía del cosmos presente en el cuerpo humano y canalizarla hacia dimensiones más elevadas.

La rivalidad entre *vishnavitas* y *shivaítas* ha sido apasionada a lo largo de los siglos. Históricamente, parece que *Vishnú* sería una antigua divinidad del Norte, y *Shiva* una divinidad dravídica del sur, lo cual explica una cierta concentración geográfica de templos *vishnavitas* en el Norte de la India y de templos dedicados a *Shiva* en Tamil Nadu y Kerala. Más allá de estas consideraciones geográficas, la polaridad y las rivalidades entre ambas corrientes existe. Cuenta un relato que, en cierta ocasión, un adorador de Vishnú sintió aborrecimiento por un adorador de Shiva que se hallaba a su lado. Cuando se postró ante la imagen de Vishnú, el rostro de la imagen se desdobló, y en una mitad se le aparecieron los rasgos de *Shiva*, y en la otra los de *Vishnú*, y percibió cómo prodigaba a ambos adoradores la misma sonrisa[44].

El tercer grupo está representado por los adoradores de la diosa *Kali*. También son llamados *shákticos*, por identificarse con *Shakti*, la energía femenina, que en el panteón hindú es personificada como la esposa de *Shiva*, llamada *Pârvati*. Otro nombre que recibe esta corriente es el de *Tantrismo*, cuyos orígenes son difíciles de identificar. Existen diferentes interpretaciones etimológicas de este término. Unas dicen que *tantra* significa «hilo», «continuidad», para designar con ello los extensos tratados donde están descritas las distintas técnicas de transformación. Otra etimología posible es que proceda de dos raíces: «*tan-*», proveniente de *tanoti*, que significa «expandir» y

43. «*Jai*» es una salutación cordial y reverencial al mismo tiempo que también se utiliza en las relaciones humanas.
44. Cf. RADHAKRISHAN, *The Hindu View of Life* (1927), HarperCollins Publishers India, New Delhi 1998, p. 24.

«-*tra*», de *trayati*, que significa «liberar». El *tantra* es un camino espiritual que utiliza las energías cósmicas (*shakti*) para alcanzar la liberación a través de la expansión de la conciencia, trascendiendo el mundo material. Ello está simbolizado por el despertar de la *Kundalini*, *shakti* en forma de serpiente enroscada que reposa adormecida en la base de la columna de cada ser humano y que espera ser despertada para alcanzar de nuevo a *Shiva*, recorriendo los distintos centros energéticos (*chakras*) del cuerpo[45]. Esta tercera corriente se caracteriza por cultivar el aspecto más anárquico e incluso oscuro de las fuerzas espirituales. De ahí que la diosa *Kali* sea negra y tenga un aspecto temible. Los templos dedicados a ella no son frecuentados por los seguidores de las otras dos corrientes.

Se podría decir que, si los *Vishnavitas* representan el aspecto apolíneo del hinduismo, los *Shākticos* representan el aspecto dionisíaco. Los *shivaítas* se hallarían entre ambos. En terminología del propio hinduismo, el *tantrismo* o *shaktismo* cultiva el lado izquierdo de la religión, mientras que *vishnavitas* y *shivaítas* cultivan el lado derecho.

2.5. *El* Sangha *y los* sangha *en el budismo*

Sangha, que literalmente significa «asamblea», se refiere a la comunidad de los discípulos que han realizado o se esfuerzan por realizar la liberación. Está formada por monjes, monjas y laicos. Constituye una de las «tres joyas» (*triratna*) o «tres refugios» (*trisarana*) del budismo, junto con Buda –es decir, la adhesión a aquel que ha realizado plenamente la liberación– y con el *Dharma* –el orden eterno de las cosas, cuya observancia conduce a la liberación–. El acto de «refugiarse» está considerado como el acto de fe (*sraddha*) propio del budismo y constituye la fórmula de iniciación de la vía budista. El texto de la profesión de fe es muy sencillo: «Me refugio en Buda; me refugio en *dharma*; me refugio en *sangha*». La fórmula se repite tres veces, después de lo cual queda uno incorporado a la vía budista. Hacen falta al menos cuatro miembros que practiquen juntos para formar un *sangha*, lo cual hace posible el *Sanghamkarma*, el procedimiento por el que se toman decisiones en la vida comunitaria. Vivir en *sangha* significa practicar las *Seis Concordias:* compartir el mismo espacio, compartir lo principal de la vida de cada día, observar los mismos preceptos, utilizar sólo palabras que contribuyan a la armonía, poner en común los propios puntos de vista y respetar los puntos de vista de los demás[46].

45. Véase *infra*, cap. 6.1.

Se distingue el *Santo Sangha* de los *Sangha* posteriores. El primero se reserva a la comunidad que se formó entre los discípulos y el Buda viviente a lo largo de cuarenta y cinco años (finales del siglo VI y comienzos del siglo V a.C.). Las primeras escisiones en el Budismo se dan un siglo después de la muerte de Buda, entre los *Theravada* («los ancianos») o *Sthavira* («los antiguos») y los *Mahasamghika* («miembros de la gran comunidad»), de vocación más misionera pero también más relajada, que ganaron adeptos entre los nobles, comerciantes y artesanos. Posteriormente, se fragmentaron en diecisiete facciones más. El *Mahayāna* («Gran Vehículo») comenzó a surgir a partir del siglo I de nuestra era, con una gran sutileza dialéctica y profundidad mística. Fueron sus adeptos los que llamaron *Hinayāna* («Pequeño vehículo») al budismo anterior (el *Theravada* de los «antiguos»), a modo de menosprecio. En el interior del *Mahāyāna* se pueden distinguir dos escuelas: la del *madhyamaka* o «vía del medio», fundada por Nagarjuna en el siglo III de nuestra era, que defiende la vacuidad (*sunyatā*) de todas las cosas, la igualdad de todo lo real más allá de su aparente dualidad, y el no nacimiento y no destrucción de los fenómenos, y la escuela *Yogakara*, fundada por Asanga en el siglo IV, que concibe una sustancia última de la realidad, de las personas y de las cosas que sería su «budeidad», acercándose con ello a la doctrina del *ātman* de las *Upanishads*. El carácter elitista de ambas escuelas del *Mahāyāna* hizo que una mayoría asimilara creencias y prácticas populares, las cuales acabaron vaciando al budismo de su identidad original. Por su parte, el brahmanismo, próximo a la filosofía mahāyānista, hizo suyas algunas de sus ideas, tratando así de recuperar al budismo como una variante del hinduismo, y a Buda como uno de los *avatara* de Vishnú.

Hacia el siglo VII comenzó a surgir la tercera gran comunidad del budismo: el *Vajrayāna*, o «Vehículo del Rayo o del Diamante», que es resultado del encuentro del budismo con el *tantrismo* y que actualmente puede identificarse con el budismo tibetano. Adoptado y adaptado por el budismo, se concibe como una aceleración de este

46. Cf. THICH NAHT HANH, *Buda viviente, Cristo Viviente*, Kairós, Barcelona 1996, p. 69.

proceso de transformación, que en el *Hînayâna* y en el *Mahâyâna* se daría a través de muchas más vidas. Sus técnicas no están exentas de riesgos, y por ello son inconcebibles sin una dirección precisa por parte de un maestro. El *Vajrayâna* fue introducido en el Tíbet por Padma Sambhava hacia el año 750, donde adquirió unas características propias, debido al sustrato religioso que encontró, de carácter chamánico. El lamaísmo conoció un período de decadencia en el siglo XI, hasta la reforma de Tsong Khapa en el siglo XIV. Esto ha dado origen a dos escuelas: la orden *Myingma*, los «no reformados» o «gorros rojos», y la orden *Gueluk*, de los reformados o «gorros amarillos»; ello explica el gobierno dual que existe hasta el día de hoy: el *Dalai Lama* («Grande como el océano»), que detenta el poder secular, y el *Panchen Lama* («Joya de los sabios»), que es el líder espiritual. Existen dos órdenes importantes más: la de los *Sakya*, fundada en el siglo XI, en plena época de la segunda difusión del Budismo, y la de *Kagyupa*, fundada por el principal maestro del tantrismo tibetano, Marpa, maestro de Milarepa.

Simplificando, se puede decir que el budismo actual está agrupado en estos tres grandes *sangha:* el *Hînayâna*, presente sobre todo en Sri Lanka, Birmania y el resto del sudeste asiático; el *Mahâyâna*, extendido por Asia Central, el Nepal, China y Japón (dentro del cual ya hemos mencionado en el capítulo anterior que se pueden distinguir dos grandes escuelas: el *Zen*, de carácter más cognitivo, y la *Tierra Pura*, de carácter más devocional); y el *Vajrayâna*, prácticamente identificable con el lamanismo o budismo tibetano. Hay quien ha insinuado que el actual fenómeno de difusión del budismo en Europa estaría dando origen a una nueva corriente, que sería el *Euroyâna*, el *Vehículo europeo*, con sus características propias[47].

Más allá de estas divisiones históricas y geográficas, el budismo conoce la noción mística de comunidad a través del *Dharmakâya*, el tercer «cuerpo» de Buda. Según la doctrina de los «Tres Cuerpos de Buda» (*Trikâya*), el primer cuerpo es el *Nirmanakâya*, que hace referencia a la persona histórica y concreta de Sidharta Gautama Buda. El segundo cuerpo es el *Sambhogakâya*, que es el cuerpo transfigurado y radiante de Buda, cuya manifestación sólo puede ser contemplada por los *bodhisattvas*. El tercer cuerpo es el *Dharmakâya*, que es

47. Cf. Michael FUSS, «The Emerging Euroyâna»: *The Way* 41 (2001), pp. 136-147. Accesible en *Selecciones de Teología* 162 (2002), pp. 83-92.

el cuerpo del Orden eterno (*Dharma*) y representa la naturaleza perfecta y completa de Buda. Su realidad es espiritual, ilimitada y coextensiva al universo. Este cuerpo no es otra cosa que la realidad última y única de todos los seres. La diferencia entre los que han alcanzado la realización (los *Budas*) y los que no, radica únicamente en que los unos son conscientes de su verdadera naturaleza, y los otros no lo son. «El *Dharmakâya* es la encarnación de Dharma, siempre brillando, siempre iluminándolo todo. Todo cuanto nos ayude a despertar forma parte del *Dharmakâya:* los árboles, la hierba, los pájaros, los seres humanos»[48]. Se trata de la comunidad cósmica, la comunidad universal, que va más allá del *sangha* concreto de los monjes y fieles. El verdadero *Sangha* es donde la naturaleza dispersa de Buda se reintegra. «En esta comunión se reúnen los miembros separados, aquellos que *Prajâpati*[49] no podía reunir de nuevo más que por medio del sacrificio, en el que el sacrificador y el sacrificio son regenerados conjuntamente»[50]. Como puede constatarse, el paralelismo con la doctrina cristiana del Cuerpo místico de Cristo no deja de ser sorprendente: «Vosotros, que antes estabais lejos, habéis sido puestos cerca por la sangre de Cristo» (Ef 2,13); «vosotros, que antes erais extraños y estabais animados por disposiciones hostiles. Pero ahora Dios os ha reconciliado consigo, por medio de la muerte que Cristo ha sufrido en su cuerpo» (Col 1,21-22). El Cuerpo Cósmico de Buda y el Cuerpo místico de Cristo alcanzan en sus respectivas tradiciones la totalidad: son visiones inclusivistas, no absorcionistas, porque cada parte de ese todo conserva y es respetada en su identidad: «Cristo es la cabeza, del cual todo el cuerpo, bien ajustado y unido mediante todos los ligamentos que lo mantienen, según la acción propia de cada miembro, realiza su crecimiento para la edificación de todos» (Ef 3,16)[51].

La verdadera experiencia religiosa engendra comunión, no sólo en el interior de quienes comparten esa misma experiencia determinada, sino más allá de las propias claves de interpretación. El efecto

48. THICH NHAT HANH, *El corazón de las enseñanzas de Buda*, Oniro, Barcelona 2000, p. 209.
49. «Señor de las criaturas», dios creador del hinduismo, del final del período del *Rig-Veda*. Es una abstracción sin personalidad de la esencia divina, considerado también como el «hombre primordial» o el ser cósmico, el *purusha*.
50. Ananda K. COOMARASWAMY, *El Vedanta y la tradición occidental*, Siruela, Madrid 2001, p. 96, nota 185.
51. Véase también Ef 1,10.22-23 y Col 1,16-20.

perverso se produce cuando la comunidad que se ha formado a partir de esa experiencia y código común se siente distinta y única respecto de las demás, creando mecanismos de exclusión.

3. Necesidad y trascendibilidad de la comunidad

Recapitulando, este panorama histórico y fenomenológico de la formación y atomización de los grupos religiosos nos ha llevado a hacer una triple constatación: en primer lugar, que las creencias se viven y se alimentan en el interior de una determinada comunidad; en segundo lugar, que la vida de un grupo está marcada por dos polos: el polo centrípeto o aglutinador, que marca la diferenciación y tiende a la exclusión de los que no considera como propios –o a su absorción–, y el polo centrífugo o adaptador, que tiende a la inclusión de nuevos rasgos; ambos polos existen el uno en relación con el otro; y, en tercer lugar, que la comunidad puede ser tanto un vehículo como un obstáculo de la plena experiencia religiosa; de ahí que sea tan necesaria como trascendible.

Según la primera constatación, asumimos el hecho de partir del *reino de la necesidad,* es decir, tomamos conciencia del hecho limitado y concreto de que, en un primer momento, sólo podemos acceder a la comunidad humana total desde una comunidad particular, del mismo modo que para nacer a la vida necesitamos una matriz que nos engendre. La comunidad particular es la que da la identidad inicial, a partir de la cual poder situarse y posicionarse ante los demás. No se puede prescindir de ella, porque es desde ella desde donde aprendemos a acercarnos a los demás. Es protectora y correctora, alimenta con sus prácticas, ritos... Es la matriz donde cada creyente puede creer confiadamente, nutriéndose con el líquido simbiótico que le proporciona y sintiéndose seguro y confiado en el universo que lo envuelve. No en vano, en la tradición católica, la Iglesia ha sido llamada con frecuencia «la santa Madre Iglesia». La comunidad es también el lugar de la confrontación con el principio de realidad y, en este sentido, es correctora de las propias arbitrariedades, tanto personales como grupales. Son particularmente significativas las *Reglas para sentir en la Iglesia* que Ignacio de Loyola propone considerar al final de la práctica de sus *Ejercicios Espirituales*[52]. En la decimotercera de dichas Reglas se lee:

52. Cf. EE, 352-370.

> «Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina; creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo Espíritu que nos gobierna y rige para salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro que dio los diez mandamientos es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia» [EE,365].

Ahora bien, este polo cohesionador e identitario debe ser corregido por su polo complementario, que es el polo crítico e innovador. Y así pasamos a la segunda constatación, la cual nos encamina hacia el *reino del deseo.* Toda comunidad debe ser continuamente purificada de su instinto de supervivencia, porque éste la puede hacer cerrada e intolerante. Sin este segundo polo, la comunidad se convierte en un absoluto que acaba bloqueando lo que está llamada a ofrecer: una matriz abierta para la experiencia de una Dimensión que está siempre más allá de sí misma. Por el deseo, la comunidad va más allá de sí misma, sale de su territorio vallado y descubre que no existe para sí misma. La comunidad religiosa sólo es el ámbito donde se gesta y se irradia continuamente una Presencia que la trasciende. La comunidad es custodia de una memoria colectiva, pero esta memoria no es una cadena que ate a una identidad, sino un punto de partida para seguir creciendo e ir hacia los demás a partir de ella. La comunidad aporta una identidad, pero no una identidad a defender, sino a ofrecer. De ahí la importancia de que el inclusivismo propio de toda pertenencia identitaria no se confunda con el absorcionismo. Porque el absorcionismo no respeta la alteridad, mientras que el inclusivismo sí lo hace. Lo que sucede es que las categorías que tiene para situarse ante el «otro» no pueden ser otras que las propias. Así, por ejemplo, es natural e inevitable que el modo cristiano de incluir toda la realidad sea la noción de *Cuerpo Místico de Cristo,* como para el budismo lo es el *Dharmakaya.* Las propias categorías son abiertas por el deseo y hechas universales.

Pero estamos llamados a dar un paso más, porque la situación actual de pluralismo religioso va mucho más allá de una moda o de un fenómeno aislado. Indica que estamos cruzando un umbral civilizatorio en el que ya no podemos existir ignorándonos unos a otros. Ello debería impulsarnos a superar la perspectiva inclusivista, de modo que no sólo lleguemos a mirar a los demás desde nuestras propias categorías, sino que aprendamos a conocer la perspectiva de los de-

más. No se trata únicamente de tolerar el pluralismo de hecho, sino de que lleguemos a respetar e incluso venerar un pluralismo de derecho, como constitutivo de lo Real. Desde este *reino del deseo*, que permite al otro ser otro y recibir del otro tanto como yo le entrego, podemos ir aprendiendo a trascender el absoluto de nuestra propia comunidad e ir accediendo a una nueva conciencia: la conciencia de que la comunidad primordial es la que está constituida por la gran familia humana –que, a su vez, incluye a la gran familia cósmica, es decir, todas las otras formas de vida–, y que es anterior y ulterior a cualquier identificación religiosa y comunitaria particular. Ello nos sitúa en la tercera constatación que hacíamos, la cual trasciende el reino del deseo y se dirige hacia el Tercer Reino, el Reino de la Plenitud, que es don para todos y Tierra común. Alcanzar esta Tierra –o ser alcanzados por ella– dependerá de nuestra capacidad de fundamentar y propiciar una experiencia religiosa que, partiendo de unos vínculos matriciales comunitarios particulares, enseñe al mismo tiempo a trascenderlos.

CAPÍTULO 3
MEDIADORES E INTERMEDIARIOS

«El Maestro espiritual
es aquel que te guía con sus costumbres,
te da forma con su silencio,
ilumina tu alma con su esplendor,
te unifica con su presencia
y que, en su ausencia,
te protege con los efectos de su luz».
(Sufí Abû Madyan)

EN todas las tradiciones religiosas encontramos, de un modo u otro, a unas personas particularmente consagradas a cultivar el contacto con Dios o con la dimensión sagrada de la existencia. Y en todas ellas, de alguna manera, se pueden distinguir dos tipos de figuras: los representantes oficiales de una *religación* determinada, consagrados a su culto, personajes que podemos asociar con el clero o con los sacerdotes, y otras de carácter carismático y no institucionalizable, que son transmisores de la experiencia espiritual. No hay necesariamente pugna entre ambos tipos de mediadores, incluso pueden coincidir en una misma persona; pero, sin duda, se trata de dos modos diferentes de transmitir la dimensión religiosa. Remontándonos a los orígenes, aparecen primero las figuras carismáticas e inspiradas, tales como los propios fundadores de cada tradición. La institucionalización del mediador adviene en un segundo momento. Una

figura no anula a la otra, sino que ambas persisten y conviven en el interior de cada corriente. Clarifiquemos cada una de ellas antes de ver cómo una y otra están presentes en cada tradición.

1. Mediadores carismáticos: chamanes, profetas y visionarios

La figura del mediador libre, imprevisible e inspirado está representada por el chamán, el profeta o el visionario más o menos extático de las sociedades tribales. Precisamente en ello consiste la característica de las culturas y religiones llamadas «primitivas», que están en el origen de las actuales sociedades y religiones desarrolladas: en la centralidad de tales personajes familiarizados con las experiencias místicas y en la credibilidad y autoridad moral que se les concede.

El término *chamán* procede de las tribus *manchú* y *tungús* del norte eurasiático. Literalmente, significa «el que sabe». Según la definición de Mircea Eliade, el *chamán* es una persona que «viaja en un estado superior de conciencia, «un maestro del éxtasis». Lo que distingue, o incluso separa, a los chamanes «del resto de la comunidad es la intensidad de su propia experiencia religiosa»[1]. Estos *viajes* los hacen para ayudar a los demás, trayendo información de la región sagrada. El hecho de recordar lo sucedido durante estos trances es fundamental para el servicio de la comunidad. Precisamente, lo que es específico del *chamán* respecto de otras figuras extáticas –como el *médium*, por ejemplo– es que no pierde el control de sí mismo durante los trances. El *médium* pierde voluntariamente su conciencia, permitiendo que los espíritus tomen posesión de su cuerpo. El *chamán*, en cambio, «es una persona que viaja hacia los espíritus, buscándolos en su propio mundo y conservando el control mientras permanece con ellos»[2], o todavía mejor, «el *chamán* no aspira a ser poseído, sino a curar la posesión»[3]. Si perdiera la conciencia, no podría aportar los conocimientos que ha adquirido en la *otra* dimensión para actuar sobre la ordinaria. Lo propio del *chamán* es poner en relación los tres mundos: la dimensión del espíritu, el ser humano y la naturaleza

1. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México 1960, p. 23.
2. Michael HARNER, «¿Qué es un chamán?», en (AA.VV.) *El viaje del chamán*, Kairós, Barcelona 1998, p. 25.
3. Rowena PATTEE, «Éxtasis y sacrificio», en *ibid.*, p. 43.

(cielo/hombre/tierra)[4]. El *chamán* «viaja» por ellos para interconectarlos y equilibrarlos entre sí. Así pues, el *chamán* es el mediador por excelencia entre los tres mundos. No busca su propia iluminación, sino que sirve a la comunidad. Desde el punto de vista social, no suele estar únicamente identificado con esta tarea, sino que suele ser una persona ordinaria que, puntualmente, ofrece este servicio a su grupo.

La figura del *chamán* perdura actualmente en las llamadas religiones tribales del norte y centro de Asia, así como en los pueblos indígenas de América y África. En las sociedades antiguas encontramos figuras equivalentes. Así, en Mesopotamia existían los *mahhû* o videntes, claramente distinguibles de los adivinos, dedicados a temas menores. Los *mahhû* eran considerados verdaderos mensajeros de la divinidad, muy semejantes a los profetas bíblicos. En Persia –el actual Irán– el mazdeísmo fomentaba una religiosidad extática y mistérica en torno al culto de Mitra. Zoroastro (o Zaratustra, siglo VII a.C.) atenuó los excesos, pero no eliminó por completo este elemento extático. Parece ser que él mismo fue un profeta de la visión y del éxtasis, portavoz (*matran*) de Dios[5]. Su inspiración no provenía de practicar un rito sagrado, sino de entrar en contacto con la divinidad (*Spenta Mainyu*). Las religiones helénicas también conocieron a los personajes extáticos o poseídos, los *mantis*. Aunque a veces eran meros magos o adivinos, otros fueron personas verdaderamente inspiradas, obligadas a hablar por una fuerza mayor e interior, como Tiresias en el *Edipo Rey*, o como la misma Casandra, con visiones que les hacían sufrir. Los profetas (*nebbim*) de las religiones semíticas, conocidos por nosotros a través de los profetas del Antiguo Testamento, responden plenamente a esta figura del mediador carismático.

Además de encontrar esta figura extática en las actuales religiones tribales, entre las religiones institucionalizadas la hallamos en el taoísmo. El taoísmo es una religión compleja, con sustratos muy diversos, donde es difícil trazar la frontera entre lo mágico, lo míti-

4. Nótese cómo estas tres dimensiones se corresponden perfectamente con la *intuición cosmoteándrica* de Raimon PANIKKAR, que la considera un arquetipo universal: «La visión cosmoteándrica podría muy bien ser considerada la forma original y primordial de la conciencia. En realidad, ha brillado tenuemente desde los comienzos de la conciencia humana como visión indivisa de la totalidad»: *La intución cosmoteándrica*, Trotta, Madrid 1999, p. 76.
5. De ahí que Nietzsche lo eligiera como personificación de sus propias ideas visionarias.

co, lo místico y lo metafísico, así como entre las fuerzas cósmicas y las celestes, si es que esta distinción tiene allí algún sentido. Con todo, se distinguen tres personajes claramente diferenciables: los *daoshi* («Gran Maestro» o «Maestro del Tao»), los *fashi* («pequeños maestros») y los *shigong* («maestros laicos»). Los primeros serían los sacerdotes de pleno derecho, ya que son quienes celebran las libaciones a las divinidades *Tianzun* (los «Venerables Celestes»); los segundos están dedicados a las artes mágicas y a apaciguar a los espíritus (*shen*), con un cierto carácter ritual y estatus social; los terceros tienen todavía un carácter marcadamente laico y, por sus dones curativos y extáticos, se corresponden más claramente que los segundos con la figura del chamán. Los *daoshi* tienen cargos hereditarios, cosa que no sucede con los *fashi*, y menos aún con los *shigong*, rangos que sólo se otorgan a aquellos a quienes se les reconocen algunos dones de carácter de *médium*.

Esta estratificación de mediadores en el taoísmo nos sirve de tránsito para presentar a los mediadores institucionalizados.

2. Mediadores institucionalizados: sacerdocio y clero

Lo que más distingue a los *chamanes* (videntes, profetas) de los sacerdotes o hechiceros es que los primeros actúan bajo un estado alterado de conciencia y trabajan en el mundo de los espíritus, mientras que los segundos intervienen sobre la realidad ordinaria en un estado de conciencia ordinario. *Chamanes* y profetas no suelen valerse de prolongadas liturgias y oraciones como los sacerdotes –o los hechiceros–, sino que se desenvuelven con mayor espontaneidad. Podría decirse que el sacerdocio aparece como un intento de domesticar el don salvaje e imprevisible del mediador carismático. Al domesticar el éxtasis, la relación con la *Otra dimensión* se puede hacer controlable, pero también se puede matar su impulso original y su autenticidad.

«Sacerdote» proviene de *sacra-dare*, esto es, «ofrecer, comunicar lo sagrado»[6]. Su persona está ligada a la práctica de unos ritos muy precisos, que implican todo el universo religioso de una comunidad determinada. No hay espacio para la improvisación. Es más, la credibilidad de sus actos y de sus gestos reside precisamente en la observancia estricta de un ritual, porque es ésta, y no tanto la santidad personal del sacerdote, la que garantiza la eficacia del rito. En todo caso, la santidad consiste en lograr la más plena transparencia del gesto.

6. A su vez, como ya se ha indicado, *sagrado* procede de la raíz sánscrita *sak-*, que significa «conferir existencia», «hacer que algo llegue a ser real»; cf. Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, pp. 187-192.

La garantía de la mediación sacerdotal viene dada por su vínculo con la Tradición, que es quien le acredita. Los ritos son estilizaciones de acontecimientos místicos. Tales acontecimientos primero fueron gestos espontáneos que supusieron una transformación espiritual de quienes los realizaron y de quienes los recibieron. A través de su repetición ritual se pretende perpetuar la eficacia mediadora de aquellos gestos o hechos primordiales, transmitiéndolos de generación en generación.

Para asegurar su continuidad, cada comunidad establece algún tipo de procedimiento y de estamento de personas que se consagren a la perpetuación de esta práctica sagrada. Las modalidades y condiciones de esta incorporación son múltiples: desde la transmisión hereditaria hasta las vocaciones personales, para las cuales se establece un modo u otro de verificación y de validación. Tales personas son las que constituyen el clero. «Clero» procede de la palabra griega *kleros*, con la cual se designaba el lote de las tierras conquistadas o la parte que se asignaba a los herederos. Pasó a referirse al estamento religioso, en tanto que les era confiado el culto divino, con su correspondiente status social, tal como sucedió con los levitas en la repartición de Canaán, los cuales, en lugar de una porción de tierra, recibieron el diezmo de las demás tribus para que ellos pudieran consagrarse plenamente al servicio de Dios[7].

Los ritos sagrados que toda comunidad humana conserva y custodia sirven para introducir en una más profunda experiencia de Dios, lo cual comporta, a su vez, que los miembros sean plenamente integrados en tal comunidad. En este sentido, se puede decir que toda persona nace dos veces: por su nacimiento biológico y por su nacimiento místico en el interior de un determinado grupo. Este segundo nacimiento ya no pertenece a la naturaleza, sino a su historia sagrada, que a su vez es compartida por otros. Hay algo común a ambos nacimientos: el hecho de que el ser humano no se hace solo,

7. Cf. Dt 18,1-2.

sino que *es hecho*. El mediador es el cauce por el cual se produce este segundo nacimiento. En este sentido, el mediador engendra o, al menos, hace de comadrona. Los sacerdotes son los encargados de esta iniciación, y por ello son los *mistagogos* de la comunidad, en cuanto que «introducen en el Misterio» de una determinada tradición. Son ellos los que ponen en contacto con la Fuente trascendente de donde emanan esos ritos, y son también ellos los que transmiten el legado de la tradición, cuyo conocimiento permitirá a cada miembro transformarse y participar plenamente en la vida de la comunidad. Lo propio de los mediadores oficiales es conocer tales ritos y mitos iniciáticos y ofrecerlos a la comunidad. A su vez, la razón de ser de toda comunidad es propiciar los medios para que se dé el máximo de proximidad de cada uno de sus miembros con respecto a la Fuente primordial. Para ello se requiere la transparencia del mediador, es decir, su capacidad de desapropiación. Cuando el mediador se apropia de lo que media, entonces se convierte en tropiezo y obstáculo; en lugar de engendrar, fagocita; en lugar de nutrir y ayudar a crecer, secuestra y somete.

Cuando se da esta apropiación y este secuestro, entonces ya no hablamos de *mediadores*, sino de *intermediarios*, porque, en lugar de mediar entre lo real y lo irreal, se colocan en medio, imposibilitándolo. Tal ambivalencia se hace patente en la estructuración interna de toda comunidad o institución religiosa. Cada jerarquización se establece según un modelo que suele estar muy ligado al sustrato social en el que tal *religación* ha aparecido. La estructuración jerárquica asegura la continuidad generacional, pero al mismo tiempo tiene el peligro de sacralizarse a sí misma y, con ello, de enquistarse, de manera que lo que fue mediación en un tiempo puede convertirse en obstáculo en otro momento. La tentación de apropiación –es decir, la tentación de convertir el servicio en poder– amenaza con petrificar la estructura religiosa. Ello sucede cuando, en lugar de favorecer la vida espiritual de cada miembro de la comunidad y los vínculos entre ellos, utiliza su rol para someterlos. Entonces la etimología de «religión» como *religación* adquiere su significado más sombrío: la mediación religiosa se convierte en una «ligadura» de la que hay que liberarse.

En la medida en que se produce una identificación de la mediación sagrada con el rol institucional, aumenta el peligro de la apropiación. En cambio, en la medida en que el mediador no representa

a ninguna institución, sino que su autoridad proviene únicamente de la irradiación de su vida en Dios, su capacidad de mediar lo Sagrado está menos amenazada de contaminación. Todas las tradiciones religiosas conocen ambos modos de transmisión, aunque no son fáciles de delimitar. Con todo, no estamos identificando sin más *carisma* con *transparentación*, ni *institución* con *apropiación* u *opacidad*. Ello sería caer en una ecuación llena de errores, porque en el mediador carismático también se puede dar apropiación y manipulación del poder, así como en el mediador que representa a una determinada institución puede darse una gran santidad. Trataré de presentar la existencia de ambos roles en las diferentes tradiciones, mostrando los distintos cauces de que disponen para transmitir el contacto con Dios –o con lo Sagrado.

3. Mediadores en el judaísmo

Hasta el año 70 d.C., año de la destrucción de Jerusalén y del Templo, la religión de Israel estuvo marcada por dos figuras claramente diferenciadas: los profetas (*nabí*[8]) y los sacerdotes (*cohen*). Está clara la polaridad que representan. Así como la transmisión del rol sacerdotal era hereditaria (por pertenencia a la tribu de Leví, y más tarde a la dinastía de Sadok), el carisma profético procedía directamente de la inspiración divina. Sólo Elías transmite su don profético a Eliseo, recibiendo simbólicamente su manto (2Re 2,1-15). Los diferentes relatos vocacionales ponen de manifiesto la sorpresa, incluso las resistencias, de los que se sienten elegidos por Dios para tal misión[9]. Lo propio de la visión y de la palabra profética no es la anticipación, sino lo Absoluto: «La profecía responde a la nostalgia de un conocimiento, pero no del conocimiento del mañana, sino del conocimiento de Dios»[10].

A pesar de este carácter carismático, parece ser que durante los primeros siglos de la instalación de Israel en Canaán el poder político estuvo en manos de los profetas. Con la aparición de la monarquía (siglo XI a.C.) y la construcción del Templo de Jerusalén, los sacerdotes adquirieron cada vez mayor preponderancia, hasta llegar a

8. *Nebiim* en plural.
9. Cf. Ex 3-4; 1Sam 3; Is 6; Jer 1,4-19; 16; 20,1-18; Ez 1-2.
10. André NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, pp. 9-10.

crear una nueva clase sacerdotal, los *saduceos*, ligada al culto y la jerarquía del Templo. Los profetas, en cambio, se mantuvieron críticos con respecto a él. Durante el exilio y el regreso de Babilonia, el Templo se convirtió en el símbolo identitario de Israel, con lo cual, los mismos profetas de aquel momento (Ezequiel, Ageo, Zacarías y Malaquías) apoyaron su reconstrucción. Cinco siglos más tarde, el profetismo carismático de Juan el Bautista y de Jesús de Nazaret volvió a poner de manifiesto la tensión con los sacerdotes de Jerusalén. En Jesús se llegó a hacer tan radical esta oposición que, tras su muerte, se produjo la ruptura, dando pie a una nueva mediación, esto es, a una nueva religión.

A partir de la destrucción del segundo Templo (70 d.C.), sólo quedaron las sinagogas como lugar de culto, y la figura del *rabino* sustituyó tanto a la figura profética como a la sacerdotal. *Rabino* (*Rabbí* o *Rabbuní*, en su forma más solemne, empleada a menudo para referirse a Dios[11]), comúnmente significa «maestro». Su etimología proviene de la raíz *rab-* («grande») y *-bi* («mi»), es decir, «mi grande», utilizado para referirse a personas dignas de respeto y que sobresalían por alguna razón[12]. En sus orígenes, fue una figura que estuvo relacionada con los *fariseos*, los cuales se constituyeron como grupo organizado de carácter laico a finales del siglo II a.C., desde la época de Juan Hircano (135-104 a.C.). *Fariseo* significa, literalmente, «separado», es decir, aquel que trata de ser puro y estricto en el cumplimento de la Ley, para lo cual se aparta de la mayoría. Su ideal está recogido en el Libro del Levítico, donde se dice: «Seréis santos, como Yo soy santo; estaréis separados, como Yo estoy separado (*fariseo*)» (Lev 11,45). Jesús seguía en bastantes puntos el pensamiento fariseo, lo cual no impide que también fuera crítico con su comportamiento[13]. Se distinguían del grupo de los *saduceos*, de carácter poco religioso, formado por el alto clero y apoyado por los nobles. Los *saduceos* («hijos de Sadok») pretendían representar la verdadera autoridad y el auténtico sacerdocio de Jerusalén (Ez 40,46), ya que se consideraban herederos de Sadok, sacerdote del tiempo de David y Salomón que, junto con Abiatar (2Sam 20,25), fueron elegidos para

11. De ahí que aparezca en Jn 20,16, en el momento en que María Magdalena reconoce a Jesús resucitado.
12. En Palestina también se empleaba la forma *rabban*, «maestro nuestro».
13. El relato más antiguo de la pasión (el de Marcos) no presenta explícitamente a los fariseos como los responsables de la muerte de Jesús.

oficiar en el Templo[14]. La destrucción del Segundo Templo en el año 70 supone el fin del saduceísmo y el predominio de la corriente farisea, que acabará identificándose con el rabinato a través de la escuela de Yabne[15]. Al partir de este momento, el término *rabino* se fue convirtiendo en un título oficial que sólo se concedía a quienes habían recibido un proceso de formación para la misión más importante que se les encomendaba: transmitir la *Torah*, lo cual comportaba también la responsabilidad de diversas tareas académicas, religiosas y administrativas. Ésta es la figura que ha pervivido en el Judaísmo a lo largo de estos dos mil años hasta el presente.

El *rabino* personifica, pues, la vivencia de lo sagrado en la comunidad judía. Su figura venerable, con la barba blanca y los ojos tan limpios como cansados, escrutando continuamente la Biblia, ha llegado hasta nosotros a través de los cuadros de Rembrandt, donde la luz destella en la penumbra como el misterio en la sabiduría. La literatura *talmúdica* y los relatos *basídicos* han contribuido a transmitir la venerabilidad de tales figuras. En la tradición *basídica*[16], el nombre que se daba a los maestros o responsables de la comunidad era el de *tsaddik*, «el justo». Se concebía que hubiera un solo discípulo para un solo *tsaddik*. El uno no podía vivir sin el otro. Pero «esto no era signo de debilidad, sino de fuerza»[17]. La radicalidad de esta relación y del aprendizaje que de ella se desprende está recogida en el siguiente diálogo entre un devoto y el Rabino Baal-Shem († 1760), padre del *basidismo* centroeuropeo:

«– ¿Cómo debo hacer para servir a Dios?

El Rabino Baal-Shem escaló una montaña y se arrojó al abismo.

– Así– respondió.

14. Cf. 1Re 2,35. Parece que estaba vinculado al rito jebuseo de Melquisedec. Al incorporar las tradiciones religiosas de Salem (Jerusalem), el rey davídico podía ser llamado «sacerdote según el orden de Melquisedec» (Sal 110,4).
15. Cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía*, BAC, Madrid 2001, pp. 179-203.
16. Son puntos de referencia fundamentales la obra de Martin BUBER, *Relatos basídicos* (Paidós Orientalia, Barcelona 1999) y las dos colecciones de narraciones de Elie WIESEL, *Celebraciones jasídicas* y *Contra la melancolía* (Caparrós, Madrid 1996), donde se narran los más bellos relatos de un mundo que desapareció tras el holocausto nazi.
17. Elie WIESEL, *Retratos y leyendas jasídicos*, La Flor, Buenos Aires, p. 15.

En otra ocasión, se le apareció como una montaña de fuego que acababa de estallar en mil pedazos ardientes:
– Y también así»[18].

Baal-Shem encarna la figura del santo y del profeta y es uno de los exponentes más puros de experiencia mística judía de Dios. Sólo su nombre ya expresa esta genuinidad: Baal Sem Tob, «Maestro del Buen Nombre», es decir, del Nombre divino. Se dice de él que estaba plenamente presente tanto en la alegría como en el duelo, ya fueran propios como ajenos. Decía: «Para sacar a un alma del barro es necesario hundirse en él». Inundaba con su luz y su calor cada choza que visitaba. Tanto es así que, para sus discípulos, todo cuanto tocaba se volvía sagrado. Los únicos que no lo percibieron fueron los rabinos oficiales. Con respecto a éstos, Baal-Shem llegó a decir: «Un día habrá tantos que impedirán la llegada del Mesías»[19]. Clara manera de mostrar la diferencia entre mediadores e intermediarios. Distinción que –insistimos– no radica en el cargo que se ejerce, sino en la calidad del ser, es decir, en la capacidad de transparentación de Aquello que media.

4. Mediadores en el cristianismo

Jesús de Nazaret no perteneció a la tribu de Leví ni se formó como un personaje oficial de la religión de su tiempo. Su autoridad emanó de la experiencia tenida en las aguas del Jordán al recibir el bautismo de Juan[20]. Juan anunciaba un único bautismo de conversión lejos de Jerusalén, como alternativa a las purificaciones anuales que se tenían que ofrecer en el Templo. Su predicación puso en guardia al Sanedrín, que lo entendió como una provocación[21]. Jesús, al recibir el bautismo de manos de Juan, estaba reconociendo e identificándose con su carisma profético y distanciándose del rol sacerdotal. Sus palabras, sus gestos, todo su estilo de vida... hacen de Jesús un profeta, no un sacerdote.

18. *Ibid.*, p. 57.
19. *Ibid.*, p. 25.
20. Cf. Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Jn 1,32-34.
21. Cf. Jn 1,19-28; Mc 11, 27-33 y par.

Su vida y su actividad consistieron en transmitir el mensaje de que para entrar en relación con Dios no se necesita ningún intermediario, sino que basta con recogerse en el corazón y escuchar al Padre que habla en lo secreto (Mt 6,6). Tampoco se necesitan intermediarios para regular la relación con los demás: basta con amarlos. Su mediación consistió en dejarse tomar por Aquel al que llamaba *Abbá* y convertirse en pura donación, hasta hacerse cauce y transparencia plena del mismo amor que recibía. Jesús no tuvo otra autoridad que la que manifestaban sus obras (Jn 10,36-38). Y ante los fariseos que le cuestionaban su autoridad, se remitía a su experiencia fundante del Jordán[22]. Los últimos actos de su vida fueron unos gestos desconcertantes e innovadores, siguiendo la más genuina tradición profética, en el marco *profano* de una cena, y no unos gestos rituales sacerdotales propios de un espacio sagrado: la partición de un pan[23] y un lavatorio de pies[24].

En Jesús, las categorías de lo *sagrado* y lo *profano* fueron trastocadas. Ello está simbolizado en el desgarramiento del velo del Templo en el momento de su muerte en cruz (Mt 27,51). Desde ese instante, lo sagrado se convirtió en profano, y lo profano en sagrado, porque en nombre del Templo –la apropiación de la experiencia de Dios– se mató a quien pretendía hacerlo accesible a todos. De este modo, el lugar y las personas que propician la experiencia cristiana de Dios son esos lugares y personas de quienes los hombres «sagrados» tienden a sospechar e incluso a condenar.

Con todo, las primeras comunidades cristianas retomaron la significación sacerdotal de la vida, muerte y resurrección de Jesús, otorgándole el rango de *único sacerdote*. Con ello entendían que culminaba, a la vez que se abolía, el sacerdocio de la Antigua Alianza: su entrega, su *sacrificio* («sacra-facere», es decir, realizar el acto sagrado por excelencia, que es la *ofrenda*), de tal manera había sido plena, que era para siempre (*ephapax*)[25]. La única ofrenda, la única mediación, es el don de sí mismo. Donde hay ofrenda de sí, hay sacerdocio, y no hay más sacerdocio que esta ofrenda. Por eso, en las primeras comunidades cristianas no existió la figura del sacerdote –un término y un rol

22. Cf. Mt 21,23-27; Mc 11,27-33; Lc 20,1-8.
23. Cf. Mt 26,26-30; Mc 14,22-26; Lc 22,14-23; 1Cor 11, 23-25.
24. Cf. Jn 12,1-20.
25. Cf. Heb 9,26-28, idea que se desarrolla a lo largo de toda la carta.

pertenecientes al mundo pagano y al mundo judío, de los cuales precisamente se querían distinguir–, sino la del *presbítero*, el «anciano», cuya función era fundamentalmente la de presidir la Eucaristía, el sacramento de la donación suprema. Lo que daba autoridad a la función jerárquica y litúrgica era la *sucesión apostólica*, es decir, la transmisión de generación en generación de un carisma que, por la imposición de manos, se remontaba sin solución de continuidad hasta la primera generación, tratando de asegurar así el carácter crístico, esto es, *kenótico*, de esta transmisión.

4.1. La institucionalización de la mediación sacerdotal

El sacerdocio cristiano institucionalizado, tal como lo conocemos hoy en día, se fue gestando en los siglos posteriores con la oficialización del cristianismo como religión del estado. Ello afectó a la vida de la comunidad eclesial, al acentuarse la distinción entre clero y laicado[26]. El clero, a su vez, se jerarquizó en diáconos, presbíteros y obispos, quedando establecido en estratos estáticos. En los escritos de Dionisio Areopagita (siglo V) encontramos la teologización de esta escala de mediadores:

> «El fin de la jerarquía es conferir a las criaturas, en tanto que es posible, la semejanza divina y unirlas a Dios. En efecto, Dios es para la jerarquía el maestro de todo conocimiento y de toda acción; la jerarquía no deja de contemplar su divina bondad, y así recibe de ella su huella, y cada miembro recibe de ella el ser perfecta imagen de Dios, espejo de una total transparencia y sin mancha, apto para recibir el rayo del Fuego fundamental y de la *Tearquía;* y después de haber recibido santamente la plenitud de su esplendor, le hace capaz, según los preceptos de la *Tearquía*, de transmitir con generosidad esta misma Luz a los seres inferiores (...). El orden jerárquico impone a unos recibir la purificación (catecúmenos); a otros, purificar (diáconos); a otros, recibir la iluminación (pueblo); a otros, iluminar (sacerdotes); a otros, recibir el perfeccionamiento (monjes); a otros, perfeccionar (obispos). En todo ello, cada cual imitará a Dios según el modo que conviene a su propia función»[27].

26. «Laico» proviene del griego *laos* («pueblo»).
27. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Jerarquía celeste*, III, 2-3, en *Obras Completas*, BAC, Madrid 1995.

Este orden es «perfecto» cuando se da la transparencia de la propia función; pero cuando se produce alguna forma de apropiación, deviene perverso. Porque, en una auténtica visión de la Unidad, si bien las funciones difieren, todos los seres son ontológicamente iguales, en la misma proximidad respecto del Centro. Así lo explicita el mismo texto: «Cada miembro recibe de la Divina Bondad el ser perfecta imagen de Dios, espejo de una total transparencia y sin mancha, apto para recibir el rayo del Fuego fundamental». En todo caso, según el mensaje del Evangelio, la zona más «baja» no sería la más alejada del Centro, sino la más cercana: «los publicanos y las prostitutas os precederán en el Reino de los Cielos» (Mt 21,31); «lo que habéis hecho a uno de estos más pequeños, a mí me lo habéis hecho» (Mt 25,40)[28].

Así pues, en la tradición cristiana se da una paradoja: por un lado, la figura de Jesús se inscribe plenamente en la tradición profética de Israel, denunciando el sacerdocio institucionalizado; pero, por otro, en los siglos posteriores se produce una asociación y una asimilación de las figuras sacerdotales del Antiguo Testamento y de las religiones griega y romana. De este modo, los roles del presbítero y del obispo acaban identificándose de nuevo con las figuras sacerdotales que Jesús había denunciado y trascendido. Esta ambigüedad subsiste hoy en el sacerdocio cristiano. El protestantismo supone un intento de recuperar la función primera del presbítero.

Por su parte, la Iglesia latina ha concentrado históricamente su autoridad doctrinal y jurídica en la sede de Roma, en detrimento de la autonomía de las Iglesias locales. Ante el asedio de la Modernidad, el Concilio de Trento (1545-1563) y todavía más el Concilio Vaticano I (1869-1870) reforzaron la mediación del patriarcado de Roma, hasta hacerla casi total y absoluta, convirtiéndola en el símbolo de la cristiandad. Este rol del pontífice romano, que detenta también un cargo político como jefe de estado, contrasta con su imagen de anciano frágil y venerable y con el apelativo cariñoso de *Papa* con que es llamado, lo cual, al menos simbólicamente, atenúa su poder. Tras el Concilio Vaticano II se está resituando esta figura en el inte-

28. También: «El que quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos. Luego tomó a un niño y lo puso delante de ellos y, abrazándolo, les dijo: "Todo el que acoge a uno de estos niños en mi nombre, es a mí a quien acoge; y quien me acoge a mí, no me acoge a mí, sino a Aquel que me envió"» (Mc 9,35-37).

rior del colegio episcopal y en una eclesiología de comunión entre las diversas Iglesias particulares[29]. La evocación paternal del sucesor de Pedro remite a otra forma de paternidad: la carismático-espiritual.

4.2. La paternidad espiritual

En la tradición cristiana esta figura comenzó a hacerse explícita entre los Padres del Desierto bajo los nombres de *Abbá*, para los hombres[30], y *Amma*, para las mujeres[31]. Ambos términos indican la capacidad de engendrar en el espíritu y de nutrir y acompañar ese crecimiento. Existen múltiples narraciones de aquellos tiempos donde se refleja la venerabilidad de tales personas. Recogemos aquí dos de ellas:

> «Un hermano preguntó al Abbá Poemio:
> – Unos hermanos han venido a vivir conmigo. ¿Qué me aconsejas que les mande?
> El anciano le respondió:
> – Nada. Sé tú el primero en practicar las buenas obras, y si quieren salvarse, verán por sí mismos lo que han de hacer.
> El hermano replicó:
> – Pero es que son ellos mismos los que quieren que les ordene lo que han de hacer...
> El anciano respondió:
> – Prescinde. Sé para ellos un modelo, no un legislador»[32].

En el siguiente episodio encontramos un paralelismo sorprendentemente cercano al episodio que hemos recogido del Rabino Baal Sem:

> «El Abbá Lot fue a ver al Abbá José y le dijo:
> – Padre, me he hecho una pequeña regla según mis fuerzas: un pequeño ayuno, una pequeña oración, una pequeña meditación y un pequeño descanso. Y me aplico, según mis fuerzas, en liberarme de mis pensamientos. ¿Qué más debo hacer?

29. Cf. *Lumen Gentium* 18-29.
30. De aquí procede el término *abad* de la tradición monástica, en un proceso de institucionalización del carisma.
31. Sobre la presencia femenina en el desierto y su maternidad espiritual, me remito a Mª Sira CARRASQUER PEDRÓS y Araceli DE LA RED VEGA, *Madres del desierto*, Monte Carmelo, Burgos 2000.
32. *Les Apophtegmes des Pères du désert*, Poemen 188 (174), trad. J.C. Guy, Abbaye de Bellefontaine 1968, p. 253.

> El anciano se puso en pie, levantó las manos al cielo, y sus dedos se convirtieron en diez lámparas de fuego. Y le dijo:
> – Si quieres, puedes convertirte completamente en fuego»[33].

Esta notable coincidencia muestra la existencia del arquetipo universal del mediador inspirado, en tanto que transmisor del fuego místico, tema que reaparecerá más adelante. La Iglesia de Oriente ha conservado esta figura a través de la persona del *staretz* (en ruso, «anciano»). Su bendición está reconocida de múltiples modos en el monacato Oriental[34]. Una de las más significativas es la de San Serafín de Sarov (1759-1833), monje ermitaño retirado en los bosques de Rusia, que, a pesar de ello, no pudo sustraerse a la popularidad. Motovilov, uno de sus discípulos laicos, tuvo con él un memorable encuentro donde vuelve a aparecer el fuego místico. Motovilov preguntaba insistentemente al anciano en qué consistía vivir en la presencia del Espíritu Santo:

> «De pronto, me tomó por los brazos, me abrazó con fuerza y me dijo:
> – Ahora estamos los dos en la plenitud del Espíritu Santo. ¿Por qué no me miras?
> – Padre, no te puedo mirar. Un esplendor sale de tus ojos. Tu rostro se ha hecho más luminoso que el sol. Me duelen los ojos.
> El Padre Serafín dijo:
> – No tengas miedo, amigo. Tu también te has vuelto tan luminoso como yo, y también estás en la plenitud del Espíritu. De otro modo, no me podrías ver»[35].

La presencia de esta figura icónica y translúcida del *staretz* ruso ha llegado hasta nuestros días. Fue redescubierta hacia los años setenta por la segunda generación de jóvenes intelectuales soviéticos. Así la describe Tatiana Goricheva, una joven universitaria que empezó a frecuentar los monasterios cercanos a la capital porque nunca se

33. PELAGIO & JUAN, *Las sentencias de los Padres del desierto: los apotegmas de los Padres*, Desclée, Bilbao 1988, XII, 8, p. 213.
34. Cf. Irénée HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois* (Orientalia Christiana Analecta 144), Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1955; Vladimir LOSSKY – N. ARSENIEV, *La paternité spirituelle en Russie aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} Siècles* (Spiritualité Orientale 21), Abbaye de Bellefontainte 1977.
35. Irina GORAINOFF, *Serafín de Sarov* (Col. Ichthys 20), Sígueme, Salamanca 2001, p. 163.

había sentido mirada de ese modo ni por sus padres ni por sus maestros ni por los líderes del partido:

«Los *staretz* son verdaderos médicos. Jamás he escuchado de sus labios palabras vacías o aduladoras. La medicina que proporcionan es a menudo amarga, pero siempre eficaz. Nadie se aparta de un *staretz* en estado de desesperación, ni siquiera con el ánimo triste. Todos quedan consolados y regresan con el rostro alegre y rejuvenecido. No sólo se advierte la eficacia de su sabiduría psicológica y espiritual, sino que cualquiera que se reúne con ellos siente de inmediato la fuerza de su oración y la fuerza de su amor concreto y directo. También se percibe la confianza ilimitada con que el pueblo los acoge. En Rusia, miles y miles de personas viven del recuerdo de su conversación con el *staretz*, de las enseñanzas que él les impartió. El *staretz* es el icono de Dios. Incluso cuando no se le ha visto más que una sola vez, se comprende que ya no se puede vivir como antes, sino que desde ese momento hay que examinar el propio destino a partir de esa belleza y de la luz de sus palabras, para comprobar la rectitud de nuestro obrar. La santidad se convierte, en la persona del *staretz*, en una llamada y exhortación. Una amiga me dijo en cierta ocasión: "Si el *staretz* es así, ¿cómo será el propio Cristo?"»[36].

En la tradición occidental, esta figura se hace de algún modo presente en el confesor y en el director espiritual, los cuales están dedicados a acoger la palabra confundida y dolorosa y a devolverla ungida con la sabiduría de Dios. Es particularmente significativa la figura de san Juan Bautista Vianney († 1859), venerado por su carisma de percibir y sanar el corazón de las gentes (*cardiognosis*) y popularmente conocido como *el cura de Ars*. Ars era una pequeña parroquia situada en una zona pantanosa, adonde nadie quería ser destinado y adonde él fue enviado, dada su poca valía intelectual. Su figura frágil, despojada de toda forma de poder, tanto personal como eclesiástico, se consumía confesando a veces durante más de dieciséis horas seguidas, para pasarse después la noche en vela, orando y sosteniendo vigorosos combates espirituales. Todo él se convirtió en mediación y cauce de luz. Cuando esta entrega falta, escasea también el

36. *Hablar de Dios resulta peligroso*, Herder, Barcelona 1987, pp. 110-111.

don de saber acompañar hacia las profundidades del espíritu. Entonces sucede lo que advertía San Juan de la Cruz:

«Algunos padres espirituales, por no tener luz ni experiencia de estos caminos, antes suelen impedir y dañar a semejantes almas que ayudarlas al camino, como los constructores de Babilonia que, habiendo de administrar un material conveniente, daban y aplicaban otro muy diferente, por no entender la lengua, y así no se hacía nada (Gn 11,7-9)»[37].

Sólo es auténticamente mediador el que ha estado en vida en la otra Orilla y, manteniendo un pie en ella, con el otro pie hace de puente. Esto es lo propio de los santos, y el instinto popular sabe en quién detectarlo. La atribución de milagros está ligada a la capacidad de mediar con lo Trascendente, de sanar, de restablecer la comunión con Dios y devolver la inocencia original. A través de los santos se restaura el estado paradisíaco, anterior a la Caída primordial.

5. Mediadores en el islam

El islam se caracteriza por ser una religión de la inmediación, donde no existen los sacerdotes ni las imágenes ni los sacramentos; tan sólo una ritualización indispensable acompaña a la expresión religiosa. Se podría llegar a decir que cada creyente es un sacerdote, ya que puede realizar los ritos esenciales de su tradición, así como, en principio, todo musulmán puede presidir las oraciones de la comunidad, esto es, ejercer de *imam*. De algún modo, «la túnica propia del atuendo tradicional se puede considerar como una vestimenta sacerdotal generalizada»[38].

Con todo, conviene aclarar un poco más la figura del *imam*. Literalmente, significa «aquel que está delante», dirigiendo la oración de la asamblea. Entre los *sunnitas*, la persona que cumple esta función no conserva un carácter sagrado fuera de los tiempos de plegaria, sino que es considerado uno más en la comunidad. Entre los *shiítas*, en cambio, el *imam* sí que está impregnado de cierta sacralidad, y se

37. *Subida al Monte Carmelo*, prólogo, 4, en *Obras Completas*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1993, p. 173.
38. Titus BURCKHARDT, *Principios y métodos del arte sagrado* (1975), Ed. J. De Olañeta, Palma de Mallorca 2000, p. 131.

le concibe como mediador de Dios. En su sentido estricto, es un término reservado a los sucesores de Alí. El *shiísmo* cree que existe una «Luz primordial» transmitida de un profeta a otro desde Abraham hasta Mahoma y, después de él, a los *imames*. Esta luz protege a los profetas y a los *imames* del pecado, les hace infalibles (*ma'sûm*) y les otorga el conocimiento de los misterios divinos[39].

La siguiente figura más respetada en el *shiísmo* son los *ayatolás* («signos de Dios»), título honorífico que se da a la jerarquía más alta de *mullâs* (intérpretes de la ley), los cuales tienen la capacidad de establecer nueva jurisprudencia. Esta figura puede ser comparable al clérigo cristiano. La diferencia entre los *mullâs shiítas* y los *ulemas sunnitas* es que, a lo largo de la historia, los primeros han sido más libres y contestatarios con respecto a la autoridad civil que los *ulemas sunnitas* –la corriente mayoritaria del islam–, los cuales han sido más dependientes de las autoridades civiles constituidas. Por su alto cargo, los *ayatolás* tienen todavía más libertad de interpretación que los *mullâs*, ya que pueden acudir directamente a las fuentes jurídicas para fundamentar sus decisiones.

Hemos de recurrir al *sufismo* para encontrar la figura del mediador carismático o del *maestro*. Es llamado con diferentes nombres: «anciano» (*sheik* en árabe, y *pîr* en persa), «el deseado» (*murâd* o *murshid*)... Esta última denominación del maestro como el «deseado» es particularmente significativa, ya que indica que es la intensidad del deseo del discípulo (*murid*, «el deseante») lo que hace eficaces las enseñanzas y el ejemplo que recibe de su maestro. Esta relación se conoce como *irada*, que significa «nostalgia» o «deseo». Así lo expresa Sharafuddhin Maneri, un sufí de los siglos XIII-XIV:

> «Para ser un maestro hay que tener una gran intimidad con Dios. La belleza de un maestro que ha llegado al final del camino y que ha alcanzado la perfección se refleja en el corazón del discípulo. Cuando un novicio percibe en su corazón la belleza de un maestro, queda enamorado de su santidad. La paz y la consolación le llegan a través de él, y así comienza su propia búsqueda. El origen de toda bondad comporta siempre cierta incertidumbre. Así es cómo nace un Amante de Dios. Mientras un novicio no se enamore completamente de la belleza y la santidad de su maestro, no le alcanzará la influencia de su enseñanza»[40].

39. Nótese el paralelismo con la doctrina católica sobre la asistencia del Espíritu Santo ligada a la figura del Papa.

El maestro percibe en el discípulo lo que éste no es capaz de ver en sí mismo. Así lo expresa Rûmi:

> «El maestro es capaz de contemplar
> en lo que todavía no es una pulida lámina de hierro
> más de lo que tú puedes ver en un reluciente espejo.
> Los maestros son seres que estuvieron
> en el mar de la Divina magnificencia
> antes de que el mundo existiese.
> Vieron edades enteras antes de que los cuerpos fueran creados,
> cosecharon trigo antes de que fuera sembrado.
> Recogieron la perla en el mar antes de la existencia del mar.
> Y recogieron al espíritu en la forma
> antes de que ésta fuera moldeada.
> Su espíritu vio el vino en la uva
> y la entidad en la no-entidad,
> vio lo finito como infinito
> y vio el oro acuñado antes de la existencia de la mina»[41].

En palabras de Ibn Arabi:

> «El maestro es aquel que te escucha
> y luego te desvela a ti mismo.
> Te hace ver las moradas de la proximidad.
> Te transporta del mundo del alejamiento y de la desunión
> al paraíso de la proximidad y de la unión»[42].

Un principio básico en la autoridad espiritual del maestro es que esté conectado con la bendición del Profeta. De este modo, en las *tariqas* sufíes es fundamental la noción de *cadena iniciática* (*silsilah*). Esta continuidad ininterrumpida respecto de los orígenes responde al mismo principio de la *sucesión apostólica* en el sacerdocio cristiano. El maestro transmite a sus discípulos –y en especial a su sucesor– la bendición (*barakah*). En el sufismo, la iniciación se llama *walâyah*, que significa «poder o capacidad de santificación».

40. Citado por: R.H. LESSER, *Saints and Sages of India*, Intercultural Publications, New Delhi 1994, pp. 95-96.
41. *Masnaví* II, 167, en Carlos DUBNER, *Un poeta místico de Persia*, Adiax, Buenos Aires 1980, pp. 131-132.
42. *Masnaví* II, 167, en *ibid.*

En la tradición islámica todavía existen otras importantes figuras mediadoras que no podemos pasar por alto: se trata de los *santos ocultos*. Ellos, sin que nadie lo sepa –a veces, ni siquiera ellos mismos–, sostienen el mundo mediante su santidad. Repartidos por diferentes países, forman un número preciso, en una jerarquía de diversos grados[43]. En el grado más elevado se halla una sola persona, «el recurso supremo, refugio y salvador de los afligidos» (*al-gawt-al-a'zam*), más conocido con el nombre de *Qutb* o «Polo o Eje espiritual del mundo», el cual, sin comprometer su propia salvación, puede tomar sobre sí los males y pecados de los demás[44]. En el *sufismo* se considera que cada maestro está en contacto con el *Polo* de su época. En el *shiísmo*, el *Qutb* se identifica con el *Mahdi*, el Imam escondido que vendrá al final de los tiempos para instaurar una era de paz y prosperidad universales[45]. A continuación vienen los tres intendentes (*nuqabâ*) del mundo, a los que siguen los cuatro puntales (*awtâd*), imagen tomada de los postes que sostienen una tienda, los cuales se reparten la inspección de los cuatro puntos cardinales, y cada uno reside en su jurisdicción; siguen los siete *abrâr*, «puros», «libres», que viajan sin cesar por los siete climas del mundo, difundiendo un mensaje de paz; a continuación, existen cuarenta *abdâl* o «sustitutos», gracias a cuyos méritos Dios mira con misericordia el mundo; finalmente, todavía se considera la existencia de trescientos elegidos (*ahyâr*), que también interceden por la humanidad. En el *hasidismo* existe una creencia semejante, según la cual el mundo subsiste porque en cada generación hay treinta y seis justos que lo sostienen con su

43. Tanto el número de estos santos ocultos como los grados jerárquicos varían según las tradiciones; cf. Félix PAREJA, *Espiritualidad musulmana*, BAC, Madrid 1975, pp. 202-203.
44. La doctrina del hombre universal o perfecto (*al-insân al-kâmil*) de Ibn Arabi es muy semejante a la doctrina *shiita* del *Qutb* y del *imam*; cf. Toshihiko IZUTSU, *Sufismo y Taoísmo*, vol. 1, Siruela, Madrid 1997, pp. 245-313. Henry CORBIN hace el siguiente comentario: «Los awliyâ, los iniciados, escalonándose en diferentes grados espirituales, son los ojos que Dios mira porque son los ojos por los que Él mira. Gracias a ellos, nuestro mundo es todavía un mundo al que Dios mira, y esto es lo que quiere decir la misteriosa afirmación de que si ellos no fueran, si dejaran de ser el polo (el *Imam* oculto), que es la clave de bóveda del cielo invisible que forman todos juntos, nuestro mundo se hundiría en la catástrofe definitiva»: *El hombre de luz en el Sufismo iranio*, Siruela, Madrid 2000, p. 68.
45. A lo largo de la historia del islam, esta figura escatológica del *Mahdi* ha sido reivindicada como realidad histórica por parte de algunos personajes iluminados que se han identificado con ella, dando pie a movimientos milenaristas.

santidad[46]. En ambas tradiciones resuena el episodio bíblico de Abraham intercediendo por Sodoma (Gn 18,20-33). Abraham sería el *qutb* de su generación. Por no encontrar ni diez justos, la ciudad se destruyó o, mejor, se autodestruyó, porque no hubo quienes la sostuvieran con su santidad. Ello nos remite a una dimensión todavía no mencionada de los mediadores: su capacidad de interceder por los demás y en nombre de los demás. Esta dimensión es constitutiva de la vocación monástica. «El monje es un hombre que ora y que llora por el mundo entero», dice Silouan, del Monte Athos (1866-1938)[47].

6. Mediadores en el hinduismo

El hinduismo está marcado por la triple estratificación socioespiritual de los pueblos indoeuropeos arcaicos: a) los dedicados al culto religioso y al conocimiento; b) los gobernantes y soldados; y c) los productores (comerciantes, artesanos y campesinos). Este esquema tripartito lo hallamos también en el ideal de sociedad que propone Platón en su República[48], así como en los pueblos celtas –también de origen indoeuropeo–, donde los druidas asumían la función religiosa e influían en los asuntos civiles a causa de sus conocimientos. Tal esquema se corresponde con las cuatro grandes *castas* del hinduismo: *brahmanes* (sacerdotes), *ksatriyas* (guerreros; literalmente, «poder»), *vaisyas* (comerciantes) y *sudras* (campesinos)[49]. Los *intocables* (también conocidos como *parias* o *descastados*) son aquellos que han sido expulsados de la sociedad hindú por diversas causas y transgresiones sociales[50].

46. Cf. Elie WIESEL, *Retratos y leyendas jasídicos*, La Flor, Buenos Aires, p. 30.
47. Archimandrita SOPHRONY, *San Silouan el Atonita*, Encuentro, Madrid 1996, p. 201.
48. PLATÓN relaciona los tres estamentos sociales con las tres dimensiones o aspectos del alma: los gobernantes están asociados a la razón y a la capacidad contemplativa; los guerreros, a la capacidad irascible, es decir, al valor y al coraje; y los comerciantes, artesanos y campesinos , al aspecto concupiscente o volitivo, al que corresponde la virtud de la templanza: cf. Libro IV de *La República*.
49. En un principio, la casta de los *vaisyas* englobaba a los pastores y campesinos, mientras que los *sudras* se correspondían a los pueblos sometidos por los arios y estaban excluidos del derecho y los ritos *védicos*; con el tiempo, pasaron a formar parte del sistema de castas, a la vez que la clase comerciante creció y acabó asociándose a los *vaisyas*, mientras que los pastores y campesinos quedaron desplazados hacia los *sudras*.
50. Actualmente son denominados *dalits* («oprimidos», «explotados»), un grupo que se estima constituido por unos 200 millones de indios.

Casta es una palabra portuguesa que significa «compartimento sin mezcla». El nombre hindú es *varna,* que significa «color», lo cual podría hacer referencia a la identificación por el tono de piel: blanquecina en los arios, y más oscura en los pueblos indígenas sometidos. Aunque, en principio, se trata de un intento de organización social, esta estratificación por clases (*varna*) y subclases (*jâti*), en cuya cúspide se encuentran los *brahmanes,* muestra cómo la religión puede ser utilizada para legitimar un sistema de opresión social[51]. Propiamente, los *brahmanes* no participan del poder político, pero de hecho han intervenido en él a la largo de la historia. En principio, son los guardianes de la palabra sagrada encarnada en los *Vedas* y hacen de mediadores entre la comunidad y el orden eterno (*Dharma*). Esta función la realizan a través del culto, donde, como sacerdotes, ofrecen el sacrificio a los dioses en nombre de la comunidad. Todo *brahmán* tiene que practicar a diario cinco sacrificios, estimados obligatorios por todas las escuelas *védicas:* recitar ciertos himnos, en honor de la potencia sagrada de todo sacrificio y a los sabios de la antigüedad; ofrecer oblaciones al fuego, en honor de los dioses; oficiar libaciones y ofrendas funerarias, en honor de los antepasados, que mediante estas ofrendas se van divinizando; consagrar sacrificios a los seres vivos, alimentando a los animales domésticos y a los espíritus; y, finalmente, ofrecer sacrificios por los demás seres humanos, lo cual se concreta dando un buen trato a los huéspedes, a los desamparados y a los mendicantes religiosos. Paradójicamente, en la India actual los *brahmanes* que se dedican a oficiar en los templos son despreciados por los demás miembros de su casta, ya que los consideran meros funcionarios.

Si bien el *brahmán* representa la figura mediadora institucionalizada del hinduismo, el *guru* es la presencia carismática que guía en el mundo espiritual. *Guru* significa, literalmente, «aquel que disipa la oscuridad», es decir, aquel que ve lo que el discípulo no alcanza a ver. Otro título para referirse al maestro es *acharya,* que literalmente significa «aquel que realiza en sí mismo lo que dice a los demás». La figura del *guru* alcanzó su apogeo durante el período de las *Upanishads* (siglos VIII-IV a.C.), precisamente como reacción frente a la decadencia espiritual del brahmanismo. Ya hemos señalado que el Budismo y el Jainismo son dos modos más contestatarios y radicalizados que las *Upanishads* de enfrentarse al sistema brahmánico. Las *Upanishads* están escritas en forma de diálogo entre maestro y discípulo, y sólo en este contexto se entienden tanto las preguntas como las respuestas. Veamos uno de los diálogos más célebres:

«– Tráeme un fruto de esta higuera.
– Aquí está, venerable maestro.
– Pártelo
– Lo he partido.
– ¿Qué ves ahí?
– Estas pequeñas semillas– contesta el discípulo, mostrándoselas.
– Por favor, parte una de ellas.
– La he partido, venerable maestro.
– ¿Qué ves en ella?
– Nada, venerable maestro.
El maestro le respondió entonces:
– Ese principio sutil que no percibes es el principio sutil de donde surge esta gran higuera. Créeme. Esa esencia sutil es el *âtman* de todo eso. Ésta es la verdad, éste es el *âtman*. Tú eres eso (*Tat tvam asi*).
– Instrúyeme más, maestro»[52].

En la tradición hindú se concibe que el *guru* puede instruir y transmitir su influjo benéfico a través de cuatro medios: la palabra, la mirada, el toque y el silencio. Una de las primeras cosas que recibe un discípulo de su maestro es un *mantra* particular, es decir, una sílaba o sonido sagrado adecuado a su personalidad. La importancia del *mantra* personal radica en que cada sonido emite un campo vibratorio específico, el cual debe ajustarse al estado espiritual del discípulo, estado que sólo el maestro es capaz de percibir. En segundo lugar, los discípulos van a recibir el *darshan* (la visión) del maestro y a empaparse de la irradiación que desprende su estado espiritual. Así describe el propio Shankara la capacidad de bendición que puede emanar de esta mirada:

«Tu mirada, como una lluvia de rayos de luna concentrados, ha eliminado mi agotamiento, producido por las aflicciones del mundo,

51. En los *Veda* la distribución social aparece simbolizada por medio de un desmembramiento del Ser Cósmico primigenio, *Purusha* o *Prajâpati;* cf. *Rig-Veda* X, 90,12-13. También es mencionado en el *Bhagavad Gitâ*, 18, 41-45.

52. *Chand. Up.* VI, 12,1, en *Upanishads*, Siruela, Madrid 1995, p. 94.

y en un instante me ha llevado al inmarcesible estado del *Atman*, la Dicha de infinita majestad»[53].

En cuanto al contacto físico como mediación espiritual, ya hemos visto que también se halla en otras tradiciones: en la imposición de manos de la ordenación sacerdotal cristiana; en la bendición impartida por los maestros sufíes a sus discípulos (*barakah*); y aquí, en lo que se llama *el toque* del maestro. Este contacto físico de maestro a discípulo también está presente en ciertas tribus indias americanas, tal como lo atestiguan los relatos de Carlos Castaneda[54]. En sus relaciones con don Juan, el anciano de la tribu *yaki*, Carlos alcanza estadios más altos de conciencia cuando don Juan le toca, dándole un golpe en la espalda y haciendo que se mueva el *punto de encaje*, el «lugar» por donde se accede a otro nivel de percepción y de conocimiento.

Swami Vivekananda (1863-1902), uno de los impulsores del Neohinduismo, quedó profundamente afectado por estos *toques* de Ramakrishna (1836-1886), uno de los místicos más notables que ha tenido el hinduismo y que se convertiría en su maestro. En su primer encuentro con él, inquieto por la duda sobre la existencia de Dios, le hizo la misma pregunta que había planteado a otros *sannyasis* sin encontrar respuesta:

«– ¿Has visto a Dios, Señor?

Para su sorpresa, Ramakrishna respondió:

– Sí, lo he visto igual que te veo a ti ahora, sólo que mucho más intensamente.

Y continuó:

– Dios puede ser experimentado, se puede ver a Dios y hablar con Él tal como lo estoy haciendo yo ahora contigo. Pero ¿quién se interesa por esto? La gente derrama torrentes de lágrimas por sus familiares, por la riqueza o la prosperidad, pero ¿quién las derrama por causa de Dios? Si uno llora sinceramente por Él, seguro que Dios se le manifestará.

Vivekananda (todavía Naren o Narendra) estaba impresionado. Al final había encontrado a un hombre que podía decir esto, no como un predicador corriente, sino desde la profundidad de su propia realización (...). Su segunda visita tuvo lugar un mes después y fue todavía más devastadora. En esta ocasión, Ramakrishna, después de hacerle sentar en su camastro, se le fue acercando, y de repente colocó su pie sobre el cuerpo de Naren. El toque bastó para que Naren perdiera el sentido de su individualidad: con los ojos abiertos, Naren vio las paredes y todas las cosas que había en la habitación vibrando rápidamente hasta desvanecerse en la nada: ¡todo el universo y su propia individualidad estaban a punto de sumergirse en un omniabarcante y misterioso Vacío! Aterrorizado e incapaz de controlarse a sí mismo, gritó:

– ¿Qué estás haciendo? ¡Tengo a mis padres en casa!

Era obvio que Naren no estaba todavía preparado para aceptar la verdad del *Advaita*. Sri Ramakrishna rió en voz alta ante el grito de Naren y, acariciándole la cabeza, le dijo: "Está bien, descansa ahora. Todo llegará a su tiempo". Tan pronto como dijo esto, la normalidad volvió a Naren, y encontró que todas las cosas interiores y exteriores de la habitación estaban tal como antes. Esta experiencia se repitió cuando Naren hizo la tercera visita a su Maestro. Esta vez, Sri Ramakrishna lo condujo a un jardín vecino, y después de dar un paseo se sentaron en la terraza. Enseguida, Sri Rama entró en trance y tocó a Narendra. Aunque éste había decidido terminantemente no dejar que ningún toque del Maestro le afectara, Naren se encontró totalmente arrollado, y de nuevo perdió toda conciencia del exterior. Cuando, al cabo de un rato, lo recobró, encontró a su Maestro acariciándole la nuca. Lo que sucedió entretanto no lo supo. Lo que atrajo a Naren hacia su Maestro fue más el amor que recibía de él que las extrañas experiencias que constituían un verdadero atentado contra su razón»[55].

Estamos de nuevo ante la experiencia del Fuego. Y es que la misión del mediador es acercar a la incandescencia del Misterio. Sin embargo, lo que enciende al maestro puede quemar al discípulo. Los fundadores de cada religión son los mediadores por antonomasia de la propia tradición. Así, Moisés está mediando continuamente por su pueblo. Y su mediación lo separa de su gente, porque los demás no pueden soportar la intensidad espiritual de la que es portador: «Aarón y todos los israelitas vieron cómo resplandecía su rostro y no se atrevían a acercarse a él» (Ex 34,30). También los discípulos con-

53. *La joya suprema del discernimiento (Viveka Churhamoni)*, Kier, Buenos Aires 1976, números 33-34.486-487.

54. *Las enseñanzas de don Juan; Una realidad aparte; Viaje a Ixtlán*, etc.

55. N.K.R.V. RAO, *Swami Vivekananda*, Publications Division, Ministry of Information & Broadcasting, Gov. of India, New Delhi 1990, pp. 23-24.

templaron la fulguración de Jesús en el Tabor[56], donde se les manifestó esa incandescencia divina, así como también parece desprenderse de los relatos de las apariciones de resurrección[57].

7. Mediadores en el budismo

El budismo eliminó la figura sacerdotal como reacción al brahmanismo. También eliminó la mediación de las divinidades a las que dar culto. El único culto es la tarea interior de purificación para alcanzar la *budeidad,* mediante el sacrificio o extinción del yo. Las divinidades no son más que alegorías de estados espirituales. La figura que encarna la entrega completa a este trabajo interior es el monje. Si bien el cristianismo, el hinduismo y el taoísmo[58] también conocen este estado de vida, en el budismo se convierte en el arquetipo de lo humano[59]. El islam, en cambio, no se identifica con el monacato, tal como explícitamente se dice en un *hadith* del Profeta: «El monacato (*rahbaniyya*) no forma parte de la sumisión a Dios».

En el budismo, los monjes son llamados *bikkhi,* «mendicantes»[60]. A veces, el pueblo los conoce como *sâmana*[61], «ascetas esforzados»[62]. En un principio, en el monacato budista no había superiores. Esta ausencia de jerarquía y de relaciones de autoridad es una de las características de la primitiva vida monástica budista, donde las decisiones se tomaban democráticamente. Los ancianos eran sólo puntos de referencia y de consulta. El responsable viene descrito en términos de

56. Cf. Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36.
57. Cf. Mt 28,2-3; Mc 16,5; Lc 24,4.51-52; Jn 20,12; Hch 1,2; 9,3-7.
58. El taoísmo conoce el monacato probablemente por influencia del budismo. Tiene su propia jerarquía interna. Tanto en los monasterios como fuera de ellos, las complejas prácticas taoístas son inconcebibles sin la relación maestro-discípulo. El término para referirse al que no es maestro por rango, sino por calidad personal, es *Tze, Tzu* o *Zi,* según los criterios de transcripción de su variable pronunciación. De aquí los nombres de Lao Tze («Anciano Maestro») y Chuang-Tzu. El mismo nombre de Confucio contiene este término, ya que es una latinización del nombre chino Kung Fu-Tzu, es decir, «Maestro Kung».
59. Sobre esta cuestión, véase Raimon PANIKKAR, *Elogio de la sencillez,* Verbo Divino, Estella 1996.
60. *Bhiksu* en sánscrito.
61. *Shârmana* en sánscrito.
62. El término cristiano «monje» proviene de *monachos,* es decir, aquel que, más que estar solo (*monos*), está unificado ante el Uno. En cuanto al hinduismo, los términos más comunes para referirse a los que lo dejan todo en aras de lo Absoluto son *sannyâsî* («renunciante») y *sâddhu* («bueno» o «virtuoso»).

apoyo. Era llamado *patisârana,* que significa «guía», «refugio», «causa de unidad». Cuando en China y en Japón los gobiernos quisieron controlar los monasterios[63], introdujeron un superior (*seng-cheng*). Hoy, en la corriente *Zen* japonesa, los Maestros son llamados *Osho* o *Roshi* –éste último término significa, literalmente, «anciano»–. Se trata de un título formal de alguien que ha recibido la transmisión en una escuela *Zen* y por el que queda autorizado para transmitir esa tradición a otros. De nuevo nos hallamos ante la idea de la transmisión de mediadores autorizados. Aquí, sin embargo, la mediación no se da con respecto al mundo sobrenatural, sino con respecto al legado de la Tradición y de una sabiduría que procede de la calidad y profundidad del camino recorrido por el maestro. Así, los novicios y discípulos de un monasterio budista (ya sea *hînayâna* o *mahâyâna*) hacen voto de confianza en que sus maestros los conducirán hacia la *budeidad.* El budismo *Hînayâna,* aunque conoce una cierta jerarquía, incluso vitalicia, ha tratado de mantenerse cercano al budismo primitivo.

En el budismo tibetano el principio de autoridad es más claro que en las otras dos corrientes. En él se utiliza el título de *lama,* derivado de *blana medpa,* que significa «grande», «alguien que está por encima», «alguien a quien nadie puede compararse». Nótese la cercanía con la etimología hebrea del rabino: «mi grande». Estamos girando en torno a la misma idea: el reconocimiento y respeto hacia una persona que se ha consagrado totalmente a su desarrollo espiritual y que, habiendo alcanzado cierto grado de transformación, enseña a los demás también a alcanzarlo. Cuando se le llama *Tsa-wai-lama* («*lama* de la raíz»), se designa a aquel a quien se ha hecho voto de obediencia y de quien se ha recibido la iniciación espiritual. Tan determinante llega a ser esta relación con el discípulo, que los *lamas* pueden llegar a ser más valorados que los propios Budas (los seres divinizados o divinos), ya que sin su ayuda se considera imposible alcanzar el estado de *budeidad.* Otra característica de los *lamas* es que pueden escoger su reencarnación en función de la ayuda que desean ofrecer a los demás. De ahí que también se les conozca a veces como *Tul-ku,* transcripción fonética de *sprul-sku,* «reencarnación»[64].

63. Cf. Agio CASTRO, *Las enseñanzas de Dôgen,* Kairós, Barcelona 2002, p. 35.
64. Otro término por el que son conocidos los monjes que han alcanzado cierto grado de sabiduría es *Rimpoché,* que literalmente significa «el precioso» o «el resplandeciente», indicando con ello que su luz irradia sobre los demás. Puede aplicarse tanto a alguien que pertenece a la jerarquía monástica como a alguien que está más bien en la línea del Padre espiritual.

Pero, por encima de todas estas figuras, los mediadores por excelencia en el budismo son los *bodhisattvas*, aquellos que han alcanzado la iluminación pero que no entrarán en el Nirvana hasta que el último de los seres no se haya incorporado también. De un modo que recuerda a los *qutb* del islam, se considera que reinan sobre las diez direcciones del espacio –las ocho direcciones de la «Rosa de los Vientos» y las dos direcciones de la vertical–, y son los prototipos de los Budas encarnados. Se consideran tan numerosos como los granos de arena del Ganges, y cada uno de ellos preside miles de mundos. De este modo, la misericordia ilimitada de Buda está presente en todas las partículas del cosmos a través de las encarnaciones de los *bodhisattvas*: «Los *bodhisattvas*, en conjunto, emanan de la tierra y expresan juntos el cuerpo cósmico de Buda»[65].

8. Conclusiones

Habiendo hecho el recorrido por las diferentes tradiciones religiosas, hemos constatado la existencia del arquetipo universal del mediador, en su doble dimensión carismática e institucional. Nuestro interés se ha centrado en hacer ver su capacidad de transparentación. Y hemos visto que uno de los problemas radica precisamente en la articulación entre carisma e institución, ya que, cuanto más cuerpo adquiere ésta, tanto más peligro tiene de velar por su propia supervivencia; la necesidad prima sobre la libertad, y es entonces cuando la mediación tiende a hacerse opaca. Sin embargo, hemos tratado de mostrar que el hecho de que el *mediador* –cauce– se convierta en *intermediario* –obstáculo– no depende del cargo que detenta, sino de que se apropie o no de su capacidad de mediar, ya provenga de la institución o de su carisma personal. Porque la tentación del poder asedia tanto al grupo como a las personas particulares.

Los términos *anciano, grande, justo*..., que hemos visto repetirse en las diversas tradiciones, muestran el reconocimiento del camino hecho por el verdadero mediador. Son personas que han vivido, que han aprendido de lo que han vivido y que transmiten lo que han aprendido. De este modo pueden ofrecer su sabiduría a los demás, situándose en un lugar desde donde divisar lo que el discípulo no ve. Así, dirá don Juan a Carlos Castaneda: «Si queremos ayudar a *ver* a nuestros semejantes, siempre hay que estar fuera del círculo que los oprime. De esa forma se puede dirigir la presión [hacia su liberación]»[66].

65. *Comentario del Loto*, citado por Henri DE LUBAC, *Amida*, Éd. du Seuil, Paris 1955, p. 284.

Por otro lado, hemos visto que la experiencia religiosa se transmite a través de cinco cauces: el gesto, la palabra, la mirada, el toque y el silencio. Cinco cauces a través de los cuales se concentra la densidad de un estado espiritual y una experiencia que brota a través de ellos. Son cauces hacia estadios más elevados de existencia que se transmiten sólo a través de quienes están transformados por ellos. Cuando tales cauces quedan estilizados, pueden repetirse, y así se convierten en ritos. La repetición es una forma de asegurar la continuidad, y toda comunidad tiende a ello. Así surgen los mediadores institucionalizados, que suelen actuar en lugares sagrados, cuestión que veremos en el capítulo siguiente. Ritos que son tanto más eficaces cuanto más plenamente se identifica el oficiante con ellos, no como sustitución de su vida, sino precisamente como expresión de ella.

Con todo, la sensibilidad contemporánea tiende a identificar a los mediadores carismáticos con los únicos *mediadores*, mientras que asocia a los mediadores oficiales con los *intermediarios*, no considerándolos como vehiculadores, sino como obstáculos que se ponen en el medio. Dicho de otro modo, la cultura secularizada acepta a los *chamanes*, pero no a los *sacerdotes*. Se aprecia la credibilidad de la persona, pero se sospecha del rol que detenta, ya que se asocia con el poder de una determinada institución. Este respeto por el mediador carismático se refleja en la búsqueda de maestros, donde la relación maestro-discípulo se acepta porque es libre. El maestro no es maestro porque él lo diga, sino que son los demás quienes lo dicen de él.

Dada la crisis de los ritos institucionalizados, el momento en que nos encontramos es propicio a nuevos gestos, nuevas palabras, miradas, toques y silencios espontáneos, proféticos, irrepetibles, dirigidos a cada persona, a cada comunidad y a cada situación determinada. El maestro espiritual –como el profeta y el *chamán*– es el que crea gestos, palabras, toques y silencios que resultan significativos y vivificadores para quienes los reciben. Pero no se trata de improvisar o de «inventar» nuevos ritos, sino de dejar que la Presencia divina pueda manifestarse a través de ellos y recrearlos según los parámetros cultu-

66. *Viaje a Ixtlán*, FCE, México 1979, p. 12.



rales propios de nuestro tiempo. En la actual crisis de mediaciones institucionalizadas, es más necesario que nunca que los mediadores se hagan plenamente transparentes a la Fuente. La plena mediación acontece cuando sucede lo que Hans-Georg Gadamer dice a propósito de la obra de arte: «Mediación total significa que lo que media se cancela a sí mismo como mediador»[67]. Esta «cancelación de uno mismo» es lo que nosotros hemos llamado «desapropiación» o «santidad», que constituye el sello de garantía de una auténtica mediación.

67. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1988[3], p. 165.

CAPÍTULO 4

LA «RELIGACIÓN» POR EL ESPACIO Y EL TIEMPO

«Llega la hora en que el lugar
en que adoraréis al Padre
no será esta montaña ni Jerusalén,
sino que los auténticos adoradores
adorarán al Padre en Espíritu y en verdad».

(Jn 4,21.23)

«Todos los lugares
son el centro del mundo».

(Alce Negro)

EL espacio y el tiempo humanos no son homogéneos, sino que están cargados de densidades diferentes, según lo que haya sucedido en ellos. Lugares y fechas que se van impregnando de significaciones precisas y van jalonando el entorno y el ritmo de los años. Ámbitos y momentos que suscitan exaltación o recogimiento y que transmiten la memoria de los acontecimientos y valores más significativos de la propia vida y de una determinada tradición. De este modo, toda religión adquiere la forma de un paisaje y el ritmo de un tiempo. Espacios y tiempos sagrados que conmemoran indesligablemente una manifestación divina con el modo en que se ha revelado al propio grupo. Frente a estas intensificaciones se contraponen los espacios y tiempos profanos, que son ámbitos de la dispersión. Veamos con un poco más de detalle cómo se han creado y recreado ambas coordenadas en cada tradición.

1. La organización del espacio

Toda cultura y toda religión tratan de convertir el *caos* en *cosmos*, es decir, la incerteza y la anarquía de la naturaleza en orden y sentido[1]. De ahí que cada una de ellas remita a un *centro del mundo* específico: Jerusalén para los judíos y los cristianos, Roma para los católicos, La Meca para los musulmanes, Benarés para los hindúes, Boddhigaya para los budistas, el Fujiyama para el shintoísmo japonés, el Templo de Oro en Amritsar para los sikhs, Huashan[2] para el taoísmo, o también el Monte Taisshan, venerado por taoístas y budistas[3]... De ahí también que en todas las religiones se dé el fenómeno de la peregrinación. Los desplazamientos hacia el Centro simbólico de la propia tradición marcan las *peregrinaciones mayores*, mientras que, cuando se hacen a puntos locales, se habla de *peregrinaciones menores*. Estos movimientos geográficos son otros tantos símbolos de movimientos internos hacia el Absoluto.

La significatividad de estos lugares se debe a que en ellos ha acontecido una *teofanía* o ha sucedido algo importante para la historia de esa tradición, ya sea a su fundador, a algún otro personaje relevante posterior o a la misma comunidad. Pero no sólo quedan impregnados de la memoria de esos eventos fundantes, sino también de la irradiación espiritual de las personas que han orado en ellos, lo cual todavía los hace más propicios para una experiencia de lo Sagrado. Cuentan que Martin Heidegger, al final de su vida, paseaba con un discípulo por los bosques de la Selva Negra cuando, viendo una ermita entre los árboles, entró en ella, se quedó en silencio y se arrodilló. Al salir, el discípulo, desconcertado, le preguntó si lo que acababa de hacer no contradecía toda su filosofía. Y él respondió: «Un lugar donde han orado múltiples generaciones es un lugar sagrado que merece todo mi respeto».

1. El autor que más ha desarrollado esta intuición es Mircea ELIADE, particularmente en su obra *Lo sagrado y lo profano* (1957), Labor-Guadarrama, Barcelona 1981.
2. Literalmente, «Las Grandes Montañas», una escarpada cordillera en la provincia de Shaanxi donde, hasta antes de la Revolución China, se hallaba la concentración de los monasterios más prestigiosos del Taoísmo; cf. DENG MING-DAO, *La vida secreta de un maestro taoísta*, Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona 1998, pp. 51-60; 311-320.
3. En Shandong, provincia situada al sur de Pekín.

Al mismo tiempo, la mayoría de las culturas son sensibles a los lugares que desprenden una particular energía que emana de la tierra y que son conocidos como *centros geodésicos* o *telúricos*. Con frecuencia, estos lugares ofrecen alguna característica peculiar: son montañas, promontorios, rocas, ríos, árboles grandiosos, manantiales... «La idea de los lugares sagrados, donde los muros y las leyes del mundo temporal se desintegran para revelar lo portentoso, es, al parecer, tan antigua como la condición humana», dice Joseph Campbell[4].

Los indios centroamericanos los llaman *lugares de poder*. «Hay ciertas cosas de las que sólo hablaremos, de ahora en adelante, en *lugares de poder*», le dice don Juan, el anciano yaki, a Carlos Castaneda[5]. La primera experiencia mística de este antropólogo sucede en un cerro que, a partir de ese momento, se convertirá para él en su *lugar de poder*[6]. Para los indios yaki, cada *guerrero* –la persona que se ha comprometido en el camino del espíritu– tiene su territorio, que será *el lugar* que elegirá para morir, «un sitio de su predilección, donde eventos poderosos dejaron su huella»[7]. A esos lugares se puede ir caminando o en sueños. Según una bella expresión de un anciano *makah*, en esos sitios «el corazón del Creador late con más fuerza»[8]. Los antiguos griegos llamaban *plenum* a estas misteriosas fuerzas terrestres, y en función de ellas elegían los emplazamientos de sus templos. En China, la ciencia geodésica (*feng sui*)[9] es muy popular y se aplica en la vida ordinaria, fenómeno que actualmente está llegando a Occidente. Desde otras cosmologías se concibe la tierra como un organismo vivo que tiene un cuerpo sutil, al igual que los *chakras* en el cuerpo humano. Las culturas llamadas «primitivas» –que mejor sería llamarlas «primordiales»[10]– supieron y saben percibir estas fuerzas y aprovecharlas para su crecimiento espiritual. Los estudios geodésicos recientes muestran que la mayoría de los templos y santuarios antiguos, incluso en el Occidente cristiano, estaban –y están– ubicados en estos lugares. Con la aparición del fenómeno urbano, el paisaje se homogeneizó y se disolvió en función de la acti-

4. *The mystic Image*, Princeton University Press, Princeton 1974, p. 184.
5. *Viaje a Ixtlán*, FCE, México 1979, p. 143.
6. *Ibid.*, pp. 210-216.
7. *Ibid.*, p. 216.
8. Cf. Jim SWAN, «Lugares sagrados en la naturaleza: un instrumento en el maletín del chamán», en (AA.VV.) *El viaje del chamán*, Kairós, Barcelona 1998, p. 210.
9. Literalmente, «arte de percibir las fuerzas o *espíritus* de cada lugar».
10. Cf. Raimon PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid 1999, p. 43.

vidad económica, atrofiando con ello la capacidad de percibir la *calidad* del espacio.

Pasemos a detallar cómo las diferentes tradiciones han organizado el espacio de que disponen para favorecer el encuentro con Dios, teniendo en cuenta que todas ellas conocen, de un modo u otro, el fenómeno del *templo*, entendido como ese espacio que delimita un microcosmos donde se da una particular densificación de lo sagrado.

1.1. El espacio sagrado en la tradición hebrea

Según atestigua la Biblia, en la época de los patriarcas se conocía la costumbre de erigir una piedra o estela conmemorativa (*massebah*) sobre el lugar de una teofanía[11]. Estas estelas acabarían convirtiéndose en santuarios: Siquem, Betel, Mambré, Bersabé, Siló, Mispá, Gabaón, Ofra, Dan... A su vez, la cultura semítica conoce la noción de *harâm*, que indica un territorio sagrado más amplio que el santuario en sí: abarca una amplia extensión de tierra o toda una montaña (el Sinaí, el Carmelo, el Hermón, el Tabor, Sión...). Y es que el lugar del culto segrega un espacio santo, una irradiación misteriosa sanante y regeneradora[12]. Pero lo característico de Israel es la concentración progresiva de esta sacralidad en el templo de Jerusalén, siendo ambas cosas indesligables: tanto la ciudad de su templo como el templo de su ciudad[13]. Durante el exilio de Babilonia aumentó esta identificación que daba identidad a un pueblo para el que la memoria es una cualidad teologal:

> «Si me olvidare de ti, Jerusalén,
> que se me paralice la mano derecha
> y se me pegue la lengua al paladar» (Sal 137,5-6).

El aura de la ciudad aparece ya en la época de los patriarcas, en el célebre encuentro de Abraham con Melquisedec[14], rey y sacerdote de Salem, uno de los pocos personajes no judíos considerados santos

11. Cf. Gn 28,18-22; 31,43-54; 33,18-20; 35,1-14.
12. Considérese que también podría ser al revés: que, al percibirse la irradiación sagrada de un determinado lugar, se construya en él un lugar de culto.
13. «¡Qué alegría cuando me dijeron: Vamos a la casa del Señor! Ya están llegando nuestros pies a tus umbrales, Jerusalén» (Sal 122,1-2). Ver también Salmos 2,6; 48,3; 125; 126; Is 2,2-5; 54.
14. Cf. Gn 14,17-20.

en la Biblia. Jerusalem procede de *Shalem*, lo cual hace de ella –casi irónicamente– «ciudad de la paz»[15].

Jerusalén es sagrada porque contiene, alberga y protege un recinto todavía más sagrado: el Templo. Pero también podría decirse al revés: porque Jerusalén es sagrada, puede contener al Templo. De algún modo, Jerusalén es la matriz o el principio femenino de la presencia de Dios –la tierra–, mientras que el Templo es el principio masculino que la fecunda –el cielo–. Sin el Templo, Jerusalén puede seguir siendo una matriz santa, pero estéril. A su vez, el Templo estaba organizado en base a espacios cada vez más inaccesibles: un vestíbulo o atrio inicial (*ulam*) donde se hallaba el altar de los sacrificios; una sala general donde se encontraba el altar del incienso (*hékal*), y la Cámara sagrada por excelencia, el *debir* o *Sancta Sanctorum* («el santo de los Santos»), donde en el primer Templo (hasta el exilio de Babilonia, 587 a.C.) se albergaba el Arca de la Alianza[16]. *Santo* procede de la raíz sánscrita *sak-*, de la que proviene también el término *sagrado*. Ya hemos dicho que *sak-* hace referencia a lo Real; en su derivación, dio origen también a la palabra *secare* («seccionar», «separar»). El *espacio santo* está apartado de todo lo demás, que, por contraposición, se identifica como espacio *profano*. *Profano*, a su vez, proviene de *pro-fanei*, lo que está antes (*pro-*) del lugar de la manifestación (*fanein*) divina. En ese recinto, el Sumo Sacerdote sólo entraba una vez al año, el día de *Yom Kippûr* («día de las expiaciones») para ofrecer un sacrificio de reconciliación[17]. En el Templo de Jerusalén, que custodiaba el Arca, residía la *Shekiná*, la Presencia divina[18], perdida con la caída del Edén. En este sentido, el Templo, y en especial el *debir*, representa el espacio paradisíaco al que sólo se puede acceder en pureza. Los ángeles que protegen su entrada con espadas de fuego (Gn 3,24) exterminan a la persona indigna que se

15. Sión, el otro nombre con el que a menudo es nombrada, corresponde a la fortaleza jebusea que David conquistó (2Sa 5,7). Tal fortaleza estaba situada en una de las dos colinas por donde luego se extendió Jerusalén. En ella Salomón construyó el templo y el palacio real (1Re 6,1 – 7,12).
16. Cf. 1Re 6,19.23-28.
17. Cf. Lev 16.
18. «Cuando los sacerdotes salieron del templo, la nube cubrió al templo del Señor. Los sacerdotes no podían oficiar. La nube se lo impedía, ya que la *shekiná* había llenado el templo. Entonces Salomón dijo: "Tú, Señor, has querido habitar en la oscuridad. Por eso te he construido una mansión espléndida, un lugar donde habites para siempre"» (1Re 8,11-13). Sobre la *shekiná*: Ex 16,7; 19, 9-24; 24,16-17; 2Cro 7,1-3.

acerque a él. Perdida el Arca, el segundo Templo (después del exilio: 500 a.C.) custodió en el *debir* los pergaminos de la *Torah*.

Tras la destrucción del segundo Templo, las sinagogas locales adquirieron mayor relieve. *Sinagoga* significa «lugar de reunión», y normalmente está orientada hacia Jerusalén. En el centro elevado de la pared que está dirigida hacia la Ciudad Santa se halla una oquedad donde se conservan los rollos de la *Torah*. Se trata de una reminiscencia del *debir* del Templo de Jerusalén. Se considera que cada vez que, al menos, diez hombres se reúnen para la oración pública en la sinagoga, la *shekiná* está en medio de ellos.

Pero la sinagoga no substituye el anhelo por el Templo. Con las destrucciones y demoliciones del año 70, Israel reforzó su referencia tanto a la ciudad como al Templo. Tal nostalgia está expresada actualmente ante el Muro de las Lamentaciones, uno de los escasos restos del Templo reformado en tiempo de Herodes[19] y que tal vez se pueda considerar el lugar actual más sagrado del judaísmo. Por otro lado, se espera que el Mesías llegará por una de las puertas de la ciudad. Por eso el *sionismo*, a pesar de su carácter laico, está ligado al mesianismo, y ambos a una geografía: Israel sin tierra retrasa la venida del Mesías, así como la adquisición de la misma la acelera.

1.2. El espacio sagrado en el cristianismo

En principio, uno de los rasgos distintivos del cristianismo con respecto al judaísmo es precisamente la transespacialidad que comporta su universalidad. Así, se lee en la *Carta a Diogneto*, un primitivo texto cristiano de finales del siglo II: «Toda tierra extraña les es patria, y toda patria les es extraña»[20]. Por otro lado, ya hemos mencionado el simbolismo del desgarramiento del velo del Templo en el momento de la muerte en cruz de Jesús[21]: desde entonces, para el cristianismo todo espacio sagrado quedó cuestionado. Jesús ya había advertido del peligro de estas fijaciones espaciales: «Llega la hora en que el lugar en que adoraréis al Padre no será esta montaña ni Jerusalén, sino que los auténticos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y en verdad» (Jn 4,21.23). Y en otro pasaje: «Cada vez que más de dos estén reunidos en mi nombre, yo estaré con ellos»

19. Obras que, al parecer, todavía no habían concluido en tiempos de Jesús (Cf. Jn 2,20).
20. Josep VIVES, *Los Padres de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1971, p. 67.
21. Cf. Mt 27,51 y par.

(Mt 18,20). Lo que hace sagrado un lugar es la presencia de Dios de que es portador cada ser humano. Es más, si hubiera de identificarse algún lugar más sagrado que otros, sería el del hermano necesitado. Este santuario pasó desapercibido a sacerdotes y levitas, y no, en cambio, al samaritano (Lc 10,25-37).

Con todo, el cristianismo, como complejo cultural y configurador de identidades, también conoce la veneración de determinados lugares. Palestina es el espacio sagrado por excelencia, foco de peregrinaciones desde muy antiguo. En la Edad Media existieron otros dos grandes puntos de peregrinación además de ella: Roma y Santiago de Compostela. Los peregrinos que se encaminaban a estos lugares se llamaban de modo diferente: los que iban a Jerusalén eran conocidos como los *palmeros*, ya que portaban una palma como recuerdo de la acogida que los habitantes de la ciudad dispensaron a Jesús; los que peregrinaban a Roma eran los *romeros* y llevaban una cruz como símbolo distintivo; y a los que iban a Santiago les llamaron *jacobeos* o propiamente *peregrinos*, y se distinguían por el símbolo de la concha, evocación de la fecundidad y del renacimiento espiritual[22]. Peregrino significaba inicialmente «extranjero».

Por lo que hace a Roma, se trata, sin duda, de un poderoso polo identitario para el catolicismo. La bendición *urbi et orbi* («a la ciudad y al mundo») del Papa desde la Plaza de San Pedro del Vaticano contiene un fuerte simbolismo cósmico: la plaza circular es la imagen del mundo, con el obelisco central como *axis mundi* («eje del mundo»)[23]; a partir de allí, la bendición se expande por círculos concéntricos hasta los confines de la tierra y del universo.

En la cristiandad, otros centros clave de peregrinación son los santuarios marianos, que suelen estar asociados a montañas, fuentes o imágenes milagrosas. También las casas natales y las tumbas de los santos son frecuentadas como focos de peregrinación. Ya hemos indicado que los estudios geodésicos de estos lugares suelen revelar una alta irradiación de energías telúricas. La mayoría de catedrales y er-

22. Al parecer, en la edad de oro del camino de Santiago (siglo XVI), llegaban a recorrerlo un millón de personas al año. Según una cierta tradición, el Camino de Santiago daba la capacidad de vencer con entusiasmo; el camino de Jerusalén concedía la capacidad de hacer milagros; y el camino de Roma concedía la capacidad de comunicarse con el mundo sobrenatural.
23. El hecho de que se trate de un obelisco egipcio –aunque esté rematado por una cruz– no deja de ser un lapsus significativo de la práctica sincretista que, de hecho, todas las religiones han practicado, en este caso en el corazón mismo de la cristiandad.

mitas románicas también están ubicadas en puntos energéticos. Con la expansión del fenómeno urbano, los lugares de culto dejaron de estar asociados a centros telúricos, y Occidente acabó perdiendo este conocimiento. Por otro lado, el protestantismo aceleró este proceso, ya que con su carácter comercial e industrial preconizó una vuelta a la desnudez an-espacial de los orígenes.

En cuanto a los templos e iglesias cristianos, en un tiempo estuvieron dirigidos hacia Oriente, en busca de la luz del sol naciente, como imagen de Cristo resucitado. Por lo demás, todo está dispuesto para centrar la atención en el altar, en el centro del presbiterio, que se alza sobre una escalinata como culminación de la nave central, evocando las teofanías que se producen en las montañas. A su vez, el nombre de *nave* sugiere la idea de un gran navío dirigiéndose hacia Oriente. El agua bendita en los pilares o paredes laterales de la entrada indica el elemento ablutorio. Desde la entrada hasta llegar al altar, el creyente realiza una peregrinación, lo cual le permite ir dejando el ruido exterior y centrarse en lo que acontece en el interior. El altar es la tierra elevada, el lugar donde se realiza la transubstanciación del pan y el vino en Cuerpo y Sangre de Cristo, es decir, el Cielo descendiendo sobre la Tierra para que la Tierra sea ascendida al Cielo. La cúpula sobre el altar traduce el movimiento del amor de Dios derramándose sobre la humanidad. En las iglesias ortodoxas, el altar se halla tras el iconostasio, un espacio cerrado llamado *santuario*. Sólo los oficiantes tienen acceso a él, evocando con ello el *debir* del templo de Jerusalén. En el *santuario* tiene lugar la transformación (*metabolé*) de los elementos cósmicos en escatológicos, acción sagrada que se realiza ocultamente, del mismo modo que Moisés desapareció tras la nube para recibir las Tablas de la Alianza[24]. Por complejos desarrollos del medioevo bizantino, este instante sagrado se ocultó a la mirada profana[25]. Las imágenes del iconostasio sirven de punto de paso entre el mundo visible y el mundo invisible.

Las iglesias católicas de planta de cruz latina contienen otro simbolismo: su forma enmarca el cuerpo crucificado de Cristo. El ábside recoge su cabeza; las naves laterales, los brazos; y el altar representa el corazón abierto de Cristo, situado a la altura del costado. Por otro lado, el Tabernáculo que contiene la reserva del Santo Sacra-

24. Ex 19,21-22; 20,21; 33,7-11.
25. Cf. Olivier CLÉMENT, *La Iglesia Ortodoxa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1990, pp. 137-142.

mento evoca también la imagen del corazón humano albergando el sello del Espíritu y la semejanza divina. De este modo, tanto el cuerpo humano como el templo simbolizan el microcosmos. El cuerpo es templo del Espíritu (1Cor 3,16-17.6,19) tanto como el templo es imagen del cuerpo. Las capillas que contienen el Tabernáculo en las iglesias católicas son lugares recogidos e impregnados de unción y de silencio, donde se presiente una Presencia que le hace a uno sentirse en tierra sagrada. Es la tierra sagrada del corazón, el lugar del tesoro escondido (Mt 13,44).

1.3. El espacio sagrado en el islam

Uno de los cinco pilares del islam lo constituye precisamente una orientación espacial: la peregrinación a La Meca. Esta «gran peregrinación» (*hajj*) es prescriptiva para todo musulmán que tenga medios para ello (Cor 2,196) y debe distinguirse de la «pequeña peregrinación» (*'umra*), que es de carácter devocional y privado. El primer grupo de seguidores de Mahoma se dirigía inicialmente a Jerusalén para orar, pero los crecientes conflictos con la comunidad judía de Medina y la conveniencia de dar una identidad específica al nuevo grupo hicieron que la oración se reorientara hacia la *Kaaba* de La Meca. Así ha quedado prescrito en el Corán:

> «Gira tu rostro, cámbialo de dirección y oriéntalo hacia la *Kaaba* de La Meca. Dondequiera que os encontréis, dirigid vuestros rostros en esa dirección, la nueva *qibla* ["dirección"]. Los que han recibido la santa Escritura saben que esto es una verdad de su Señor» (Cor 2,144).

El genio y la inspiración de Mahoma consistió en tres cosas: en primer lugar, en saber integrar la veneración de las tribus politeístas por una piedra negra contenida en una de sus paredes de esa gran urna cúbica –de ahí el nombre de *Kaaba* (= «cubo»)[26]–. Mahoma vació su espacio interior de todo tipo de estatuas y pinturas cuando expulsó a los idólatras de La Meca[27]. En segundo lugar, integró ese espacio en la tradición bíblica al decir que fue un lugar frecuentado

26. Actualmente está recubierta por una edificación cúbica de 10 x 12 metros de planta y 15 metros de altura, rodeada de piedras erguidas.
27. Según una tradición, cuando Mahoma entró en la *Kaaba* para destruir las imágenes de su interior, hizo eliminar todas menos un fresco de la Virgen María con el niño Jesús.

por Abraham[28]. Y, en tercer lugar, logró encontrar un símbolo identitario eficaz para aglutinar a las tribus y pueblos dispersos, primero por el desierto y luego por el mundo entero. Así, para un musulmán orar implica orientarse, concentrarse en un punto espacial en el que mil millones de personas más, al mismo tiempo, también lo están haciendo. Si, además, el deseo que acompaña toda la vida de un musulmán es visitar al menos una vez en la vida La Meca, es evidente que su influencia simbólica resulta de una gran eficacia. Esta centralidad espacial es tan fundamental que incluso el ritual funerario prescribe que el cuerpo quede recostado sobre el lado derecho, mirando a la Meca, como preparación para el día del Juicio.

La estancia en La Meca dura al menos diez días. Los hombres han de ir vestidos de blanco, cubiertos por dos bandas de tela, una en torno a la cintura y otra rodeando el pecho. Las mujeres se cubren con un largo vestido, también blanco. El ritual más importante consiste en dar siete vueltas a la *Kaaba* –tres de ellas corriendo y cuatro caminando– en evocación de las siete esferas celestes que giran en torno al sol. A su vez, se da la integración del círculo, que representa el movimiento indefinido del tiempo, con el cuadrado de la *Kaaba*, que representa el principio sólido e inmutable de la tierra y de la fe. Se besa también la piedra negra que está encajada a la altura del pecho en el exterior del ángulo este de la *Kaaba*, piedra que, como hemos indicado, fue objeto de veneración desde muy antiguo. Muy rara vez se entra en el interior del edificio cúbico. Después se corren siete veces los cuatrocientos metros que distan entre dos montículos cercanos para conmemorar la desesperada carrera de Agar en busca de agua para Ismael; el noveno día van a 20 kilómetros de distancia, al Monte Arafat («de la misericordia»), donde permanecen en pie toda la tarde recitando bellas oraciones; el décimo, a Mina, donde se sacrifica un animal en recuerdo de Abraham e Ismael. Cuando vuelven a la Meca, giran de nuevo en torno a la *Kaaba* y dejan el vestido blanco. De regreso a sus lugares de origen, muchos pasan por Medina, donde visitan la suntuosa tumba del Profeta. La peregrinación a La Meca prefigura el viaje interior hacia la *Kaaba* del corazón, a la vez que purifica a la comunidad como la circulación sanguínea, al pasar por el corazón, purifica el cuerpo[29].

28. Cf. Cor 2,125-127; 3,96-97; 14,35-37; 22,25.
29. Cf. Frithjof SCHUON, *Comprender el Islam* (1961), Ed. José J. de Olañeta, Palma de Mallorca 2001, pp. 36-37.

Los otros dos lugares sagrados del islam son Medina, donde se encuentra la tumba del Profeta, y Jerusalén. Conscientes de la poderosa influencia simbólica de los lugares, el islamismo incorporó Jerusalén a su geografía espiritual, erigiendo en la esplanada del Templo dos mezquitas: la mezquita de Omar, el monumento más antiguo del Islam (año 691), llamada también la *Cúpula de la Roca*, por ser el último resto tangible del Templo y ser identificado por la tradición como el lugar del sacrificio de Isaac y la tumba de Abraham[30]; y la mezquita «Alejada» (*Al-Aqsa*), para conmemorar el viaje místico (*isra*) de Mahoma al cielo que se menciona en el Corán: «Glorificado sea *Allah*, que hizo que su esclavo, adorador y servidor viajara de noche, en ascensión, desde el Santuario Sagrado de La Meca hasta el Santuario más alejado de Jerusalén» (Cor 17,1). Por otro lado, con estas dos construcciones el Califa Add-al-Malik se oponía a la anticuada aristocracia rival de La Meca (los Omeyas)[31].

Entre los sufíes, las tumbas de los santos son focos de peregrinación. Ibn Arabi dijo que algunos lugares estaban cargados de una densidad espiritual particular (*himma*), debido a las meditaciones y experiencias de los maestros que allí vivieron:

> «Los lugares influyen en los corazones. Cuando los corazones se encuentran a sí mismos en algún lugar cualquiera, sus experiencias son más comunes. En la Meca, en cambio, este encuentro con el corazón es más esplendoroso y más perfecto (...). Este encuentro con el propio corazón es más grandioso en unos lugares que en otros. El santo sabe que esto se debe a la persona que ha vivido y fallecido en ese lugar, el cual ha quedado impregnado de la concentración de quien lo habitó y dejó en él su influencia»[32].

Del mismo modo, Ala al-Daula Simnani († 1336) señaló que la peregrinación a las sepulturas de los santos incrementaba el núcleo espiritual (*tauajjuh*) de la persona, mediante el contacto con los restos mortales de un santo. Con frecuencia, estos lugares se convierten en lugares de curación, tal como sucede en la tradición cristiana.

30. La tradición hebrea, en cambio, venera la tumba de Abraham en Hebrón, junto a los demás patriarcas.
31. Cf. Oleg GRABAR, *La formación del arte islámico*, Cátedra, Madrid 1985, cap. 3: «Apropiación simbólica del territorio».
32. *Al-Futuhat al-makkiyya*, Beirut, Dar Sadir, vol.1, pp. 98-99; citado por C. ERNST, *Sufismo*, Oniro, Barcelona 1997, p. 92.

Los lugares sagrados (*harâm*) del islam, en principio, están prohibidos a los no-musulmanes. Para que los mismos musulmanes puedan penetrar en ellos han de observar determinados ritos que los ponen en estado de pureza (*ihram*)[33]. Hemos visto, en cambio, que el cristianismo no hace exclusiones espaciales. Sin embargo, tal vez su *equivalencia homeomórfica* estaría en la participación en los sacramentos, concretamente en la Eucaristía. La exclusión es un resultado inevitable de la intensidad con que se vive la sacralidad que el lugar contiene –en el caso del cristianismo, la forma consagrada.

Por lo que hace a la mezquita, propiamente no se corresponde con la noción de templo o santuario de otras religiones, ya que, en principio, no se considera que en ella se dé una particular presencia de Dios, sino que tan sólo es un espacio comunitario de oración. Literalmente, *mezquita* significa «lugar de postración». Todas las mezquitas están orientadas hacia La Meca. En la pared que está dirigida hacia ella se halla un nicho (*mihrâb*). Podría tratarse de una reminiscencia del ábside cristiano o del *debir* del templo judío, aunque con unas dimensiones mucho más reducidas. Es el lugar que ocupa el *imam* cuando recita la oración ante la fila de creyentes que repiten sus gestos. Este nicho tiene, ante todo, una función acústica, haciendo reverberar las palabras que llegan en dirección a él. Representa la Presencia de Dios, en tanto que la manifestación por excelencia de Dios en el islam es la Palabra revelada en el Corán, la cual se actualiza por la recitación ritual. La Palabra divina es instantánea e inmaterial, a semejanza del acto creador. El nicho contiene por unos instantes el eco sagrado de la Palabra descendida[34].

1.4. El espacio sagrado en el hinduismo

En el hinduismo sobreabundan los lugares sagrados (*tîrtha*): montañas, árboles, rocas, promontorios... Pero tal vez lo más característico sea su veneración por los ríos, cuyas aguas fluyen sin cesar procedentes de las altas montañas (los *Himalaya* = «la morada de los dioses») hasta perderse en el gran mar. Entre ellos, destaca el Ganges, en cuyas orillas se encuentra la antiquísima ciudad de Benarés. Según la

33. El cuerpo bañado, los cabellos cortados y con la vestimenta blanca que ya hemos mencionado.
34. Cf. Titus BURCKHARDT, *Principios y métodos del arte sagrado* (1975), Ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca 2000, pp. 135-137.

tradición, quien muere en ella no volverá a encarnarse, ya que sus aguas proceden del seno de *Brahma* y vuelven a él para siempre. El peregrino (*vârkarî*) es alguien que ha optado por la vía de la devoción (*bhakti*) y ha hecho de la peregrinación un estilo de vida, ausentándose de su familia y de su trabajo durante una parte del año para acudir al lugar de peregrinaje. Es particularmente importante el festival del *Kumba-Mela*, que se celebra en ciclos de doce años y que tiene lugar alternativamente en cuatro puntos del norte de la India: Benarés, Hardwar, Nashik y Allahabad. Éste último es el más importante, ya que es el punto de confluencia del Ganges, el Yamuna y un brazo del antiguo Saraswati. En estos festivales se concentran millones de personas. También son lugares de peregrinación determinados templos, así como los lugares donde habitaron o murieron los grandes santos.

Entre los jainistas, las peregrinaciones (*yâtrâs*) también son importantes. Como los hindúes, consideran el Monte Meru el Centro del mundo, el cual sólo existe en el mapa místico de la India, así como la Jerusalén celestial existe en el mapa místico de los cristianos, o Shambala en la geografía mística de los tibetanos. Sus *tîrthas* (lugares sagrados) se entienden en su sentido literal de «vado», es decir, lugares de paso hacia la Otra dimensión, caminos para liberarse del océano de las reencarnaciones. Si bien la mayoría de los *tîrthas* hindúes están situados en las orillas de los ríos, muy ligados a la sacralidad del agua, los *tîrthas* jainistas están claramente en las cimas de las montañas[35]. Por otro lado, el término *tîrtha* está vinculado al de *tîrthankara*, que es como los jainistas llaman a sus santos primordiales y que, literalmente, significa «aquel que crea (*Kâra*) el vado» para que los demás puedan cruzar el río o el océano que conduce a la liberación[36].

El templo hindú también está estructurado en función de una jerarquización de espacios. En el interior del primer recinto se halla la piscina o estanque de las abluciones, donde se puede realizar el primer requisito de entrada, que es el baño purificador del cuerpo. A continuación, se dan varias vueltas alrededor del templo para purifi-

35. El lugar más sagrado del Jainismo es Sameta Shikhara, en el estado indio de Bihar, situado en los montes Pârasnâth. Se considera que veinte de los veinticuatro *tîrthankaras* alcanzaron la liberación suprema en este macizo.
36. Cf. Agustín PÁNIKER, *El Jainismo*, Kairós, Barcelona 2001, pp. 40-42.

car la mente. Ya en el interior del templo, aparecen vestíbulos y salas donde se hallan las imágenes de diversas divinidades. En el centro de la estancia principal se alza un templete al que sólo tienen acceso los brahmanes. Son ellos los que recogen las ofrendas de los fieles y las colocan en el ámbito de irradiación de la divinidad a la que está dedicada el templo. Sólo ellos tienen acceso a la *garbha Griha*, la «cueva del corazón», que es donde se encuentra la imagen tutelar. El paralelismo con el cuerpo humano es manifiesto: el lugar más sagrado se identifica con el corazón humano, sede del *âtman*.

En los templos dedicados a *Shiva*, la imagen central es un *lingam*, simbolismo fálico del principio masculino creador y fecundador, colocado sobre un soporte convexo que representa a *Shakti*, el principio femenino engendrador. Su conjunción origina las múltiples manifestaciones de la vida, tanto física como espiritual. Esta esencialización, casi abstracción figurativa, colocada en la *cueva del corazón* del templo, contrasta con la exuberancia y barroquismo de las divinidades secundarias del vestíbulo, donde el Ser Supremo se manifiesta en su diversidad, mientras que en el núcleo se recoge en su simplicidad. Tal es el proceso interior que debe hacer el devoto. Un juego de contrastes que también se da entre el exterior del templo, donde se representa el mundo de la experiencia sensual, y su interior, austero y oscuro, en el que la mente se ha ido depurando hasta alcanzar lo esencial. Al mismo tiempo, las grandes torres monumentales (*shikara*) representan montañas cósmicas, punto de emergencia de la tierra en su aspirar hacia el cielo y donde el cielo desciende a la tierra.

1.5. El espacio sagrado en el budismo

Al parecer, Buda y sus discípulos llevaban una vida itinerante ocho meses al año, deteniéndose durante la estación de los monzones. Siguiendo esta tradición, el Budismo conoce el *Dharmayâtrâ* (literalmente, «viaje por el Orden cósmico»). El *Dharmayâtrâ* sigue los pasos de Buda. Cuatro son las grandes etapas de este peregrinaje: su lugar de nacimiento en Lumbini; Boddhigaya, donde tuvo lugar su iluminación; Sarnath, donde pronunció su primer sermón; y Kushinagar, la localidad donde murió. En los países budistas alejados de estos lugares, ese itinerario se sustituye por un paisaje salpicado de *stupas*, monumentos circulares donde están depositadas reliquias de Buda. Inicialmente eran mojones funerarios, pero se han ido

convirtiendo en la representación de Buda, del *dharma* y del cosmos entero. Sus techos acabados en punta son como antenas cósmicas que unen el cielo con la tierra.

Por lo que hace a los templos, su disposición varía según las corrientes. En el budismo *Theravada*, las pagodas del sureste asiático son circulares, en función de una estructura concéntrica. En cada círculo se hallan dispuestas unas pequeñas celdas de meditación en las que los meditantes se han de colocar mirando a la pared que da hacia el interior; los círculos se van estrechando, hasta que en el centro de algunas pagodas no hay ninguna estatua de Buda, como cabría esperarse, sino una única celda que recibe la fuerza energética de todas las demás, y por ello se considera el lugar más preciado para la meditación. De nuevo nos encontramos aquí con la importancia de las fuerzas sutiles que emanan de la meditación y la favorecen. El acceso al templo se hace por cuatro puertas que están orientadas a los cuatro puntos cardinales. Las entradas están custodiadas por figuras de dragones que, por un lado, sirven para intimidar a las fuerzas maléficas y, por otro, para objetivarlas y hacerlas manifiestas, de modo que al ser representadas emerjan y se liberen de los meditantes. Como en el caso de las *stupas*, la punta del techo es como una antena cósmica que marca una *axis mundi* y que pone en comunicación los tres mundos (el infra, el medio y el supramundo).

En los monasterios *zen*, las salas de meditación son cuadradas o rectangulares, no circulares. Lo cuadrangular responde al asentamiento sólido en tierra, elemento primordial de la postura *zen*. Los meditantes se colocan de espaldas, mirando a la pared, para no distraerse, ya que la meditación se hace con los ojos entornados. El lugar sagrado por excelencia es el escaso metro cuadrado donde se realiza el asentamiento (*zazen*), que podría traducirse como «sentarse en abismamiento». De ahí que se haga una inclinación hacia ese lugar antes de comenzar la meditación, ya que será el espacio del desvelamiento de la *budeidad*. La sacralidad no viene dada aquí por el lugar, sino por la actividad que se realiza en él. La característica del elemento espacial habría que buscarla en el entorno del monasterio, particularmente en el jardín. Un jardín *zen* es un espacio de meditación donde cada forma tiene su razón de ser, con una sutil combinación de llenos y vacíos, de elementos sólidos (rocas y piedras) y ligeros (estanques y corrientes de agua fluyendo) y líneas sinuosas sobre la arena que guían los movimientos de la mente.

1.6. *Todo lugar es sagrado*

Quedan otros muchos espacios sagrados por mencionar y explorar en estas y otras tradiciones. Pero lo fundamental ha quedado ilustrado: cada religión ordena de un modo determinado el espacio, distinguiendo los puntos densos de los puntos dispersos. Cada una de las diferentes tradiciones ha aportado al paisaje de la humanidad las más bellas arquitecturas para albergar el Misterio. Con todo, apreciando e incluso venerando estos soportes espaciales, no se debería confundir el clima y la experiencia que tratan de propiciar con la inabarcabilidad de ese Misterio, que está más allá de todos ellos. Una vez más, cuando se produce la apropiación, se desemboca en la perversión de lo religioso. Porque supone reduccionismo y exclusión. Tal vez Jerusalén sea uno de los lugares del planeta donde con más claridad se pone de manifiesto la ambigüedad de todo espacio sagrado. Las disputas en torno a ella no sólo se dan entre las tres religiones monoteístas, sino también entre las facciones que hay en el interior de las mismas. Lo cual da pie al escándalo de las religiones, porque, en lugar de favorecer la convivencia, exacerban los sentimientos apropiatorios. De nuevo, nos encontramos ante la necesidad de trascender las mediaciones, cosa que vemos en los místicos de todas las tradiciones. Así, leemos en Rûmî:

> «Cruz y cristianos examiné de extremo a extremo; Él ya no estaba en sus cruces. Fui al templo del ídolo, a la antigua pagoda; no hallé señal alguna de Él. Subí a las alturas de Herat y fui a Kandahar, miré, pero Él no estaba ni en las cumbres ni en el llano. Decididamente escalé la cima del Qâf; allí sólo encontré la morada del Ave Fénix. Me dirigí a la *Kaaba*: tampoco estaba en este sitio frecuentado por jóvenes y ancianos (...). Escruté mi propio corazón, y le vi a Él allá dentro. En ningún otro lugar estaba»[37].

Del mismo modo se explica la anécdota del guru Nanak (1469-1539), fundador del sikhismo, el cual, yendo de peregrinación a La Meca, se quedó dormido cuando ya se encontraba cerca. De pronto, fue despertado bruscamente por un devoto, molesto por el hecho de que se hubiera tumbado con los pies en dirección hacia la *Kaaba*. Su reacción fue preguntarle en qué dirección tenía que dormir, porque, cualquiera que fuera la orientación de sus pies, siempre darían con un lugar sagrado, ya que Dios está en todas partes. Tal como decía Alce Negro, anciano de la tribu sioux, «todo lugar es el centro del mundo»; o como también dijo Jesús hace ya dos mil años: «Habrá un día en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4,23).

37. Cf. Emilio GALINDO, *La experiencia del fuego*, Verbo Divino, Estella 1994, pp. 87 y 240.

En este sentido, la mentalidad contemporánea secularizada ayuda a desabsolutizar los espacios sagrados. El riesgo es caer en el extremo contrario y fomentar lo que, en urbanismo, se conoce como los *no-lugares*, esos espacios anónimos e impersonales como son los grandes centros comerciales, las estaciones de tren, los aeropuertos..., que no son *lugares*, porque un *lugar*, para un ser humano, es donde acontece algo significativo, de modo que ese espacio queda connotado, marcado por algún tipo de significatividad. Una vez más, nuestra posición es la de comprender los lugares sagrados, no como recintos cerrados y excluyentes, sino como condensaciones espaciales de las que emana una cierta incandescencia divina, tal como aparece en la visión de Ezequiel (Ez 47), en la que del Templo brota un manantial que da vida a todas las tierras que cubre. Es decir, los espacios sagrados favorecen un recogimiento y una experiencia que transforman a quienes se introducen en ellos, para poder salir luego con una mirada capaz de percibir en todo la presencia del Misterio.

Veamos qué sucede con la organización del tiempo.

2. La organización del tiempo

Las religiones pautan con unos ritmos precisos el transcurrir humano, ofreciendo diferentes tipos de ritos y festividades que van jalonando toda una vida, y cuya repetición cíclica permite una suave pero incesante profundización de los acontecimientos fundantes y de los valores que tales conmemoraciones vehiculan. En el calendario anual de cada religión se halla condensada la historia de esa tradición. De algún modo, cada año contiene la totalidad de su propia historia de salvación. A escala menor, cada semana y cada día repiten condensadamente el ciclo anual. Los ritmos semanales y mensuales proceden del calendario lunar, mientras que los años se rigen por el calendario solar. Con todo, aunque la unidad semanal está bastante difundida, no es propia de todas las culturas. Su generalización se debe a la

influencia de Occidente, marcado por el relato judeocristiano del Génesis. Si bien también la Gran Aldea se rige por la fecha del nacimiento de Cristo, es natural que en el actual contexto pluricultural y plurirreligioso esta referencia sea esquivada o cuestionada, porque no es neutra.

2.1. El tiempo hebreo

La jornada hebrea está marcada por cinco oraciones: al despertarse y al acostarse y las tres *tefillah*, que se rezan por la mañana, al mediodía, y al atardecer. De este modo, el día queda jalonado por una continua referencia a Dios, en la que la absorción de la actividad es interrumpida para recordar lo único absoluto. Las tres *tefillah* se celebran en la sinagoga, mientras que las otras dos son de carácter individual, pero son las que más marcan el ciclo de la jornada, ya que el acostarse tiene un cierto carácter de muerte, así como el despertarse remite a la vuelta a la vida. Estas cinco oraciones de la tradición judía muy probablemente han influido en el oficio monástico cristiano, así como en las cinco oraciones (*salauat*) musulmanas.

Sin embargo, podemos decir que lo más característico del tiempo judío es la observancia del *sabbath*, jornada de descanso y de santificación, en recuerdo del séptimo día de la creación, en que Dios descansó. Los treinta y nueve actos que no se pueden realizar durante el *sabbath* remiten a los treinta y nueve trabajos ligados a la construcción del Tabernáculo en el desierto (Ex 36,8 – 39,31). El simbolismo es doble: por un lado, el número 39 no llega a la plenitud del 40, indicando con ello que el templo construido por manos del hombre nunca será perfecto ni podrá ser confundido con la obra de Dios; por otro lado, el hecho de que no se pueda realizar tal número de actos en *sabbath* significa que la trascendencia de Dios está más allá del templo, y que el hacer humano es sólo participación de la actividad divina, la cual reposa en su propio descanso. La casi absoluta cesación en toda actividad del *sabbath* judío podría ponerse en relación con el *samadhi* hindú, en la medida en que son dos «estados» de absorción en el Absoluto.

En cuanto al ciclo anual, el año judío está marcado por tres tipos de fiestas: las tres fiestas mayores, o «de la peregrinación», las fiestas austeras y las fiestas menores.

2.1.1. Fiestas mayores

Corresponden a las tres grandes celebraciones bíblicas, llamadas propiamente fiestas (*hag*) porque conmemoran y actualizan los tres grandes acontecimientos salvíficos: *Pascua* (*Pesah*), relacionada con el Éxodo; *Pentecostés* (*Sabu'ot*), vinculada a la Alianza; y la fiesta de los *Tabernáculos* (*Sûkkot*), asociada a la entrada en la Tierra Prometida. Son historizaciones de antiguas celebraciones agrícolas. También son llamadas «Fiestas de la peregrinación», porque se caracterizaban por afluencias masivas de peregrinos a Jerusalén, ya que, según la *Torah*, todo varón tenía que presentarse en el Santuario durante su transcurso (Ex 23,17).

1. El año religioso comienza con la *Pascua* (durante el mes de *Nisán*), en relación con la primera luna llena de primavera, hecho que está ligado tanto al pasado nómada (de ahí la importancia de la luz de la luna por la noche) como al carácter agrícola del pueblo (en ese momento comenzaba la recolección y se ofrecía al templo la primera gavilla de trigo). A esta tradición se integró la conmemoración de la experiencia de liberación de Egipto.
2. La fiesta de *Pentecostés* era propiamente la fiesta de la entrega de las primicias de la cosecha; Pascua era sólo una preparación. Teológicamente quedó profundizada y asociada a la Alianza como signo de la abundancia de la generosidad de Dios para con el pueblo.
3. La fiesta de *los Tabernáculos* está relacionada con la última cosecha del año (viñas y olivos, que se convierten en vino y aceite) y representa la fiesta de la alegría.

2.1.2. Fiestas de la austeridad

Tras estas tres grandes celebraciones siguen las dos *fiestas de la austeridad*, que son: la *Convocación de otoño*, con la que comienza el nuevo año civil (*Ros ha-Sanah*), y el *Día del gran Perdón* (*Yom ha-Kippûrim*). Ninguna de ambas celebraciones aluden a hechos agrícolas o históricos, sino que son penitenciales. Es decir, no miran al don de Dios como las tres primeras, sino a la escasez de la respuesta humana a dicho don. Separadas entre sí por diez días, estas dos fiestas constituyen la culminación del año judío. Ya desde antiguo, el día de *Kippur* era la única ocasión en todo el año en que el Sumo Sacerdote

entraba en el *debir* del templo para realizar las aspersiones de sangre y pronunciar el *tetragrama* sagrado. La tradición rabínica posterior acentuó el carácter penitencial de esta celebración, marcándola con un riguroso ayuno de veinticuatro horas. El juicio divino emitido en *Ros ha-Sanah* queda en suspenso durante los diez días que lo separan de *Kippur*, y estos diez días son días de penitencia. El día de *Kippur* es la ratificación definitiva de dicho juicio. Se podría decir que estos días de contrición están a medio camino entre la Cuaresma y la Semana Santa cristianas, por un lado, y el Ramadán musulmán, por otro.

2.1.3. Fiestas menores

Las *fiestas menores* son llamadas así porque no se mencionan en la *Torah*. Las más destacables son la *fiesta de la dedicación* (*Hanúkkah*), en la que se conmemora la restauración del templo (2Cro 29,17) con un ritual de velas que se colocan en un candelabro de ocho brazos, y la *fiesta de Esther* (*Púrim*), en la que se celebra la liberación otorgada por Dios gracias a la valentía de una mujer y se intercambian regalos, evocando el episodio de Est 9,22.

También cabe mencionar la existencia de diferentes días de ayuno, alguno de los cuales evoca grandes catástrofes del pasado, así como el Año sabático y el Año jubilar, que se celebran cada siete y cincuenta años, respectivamente. Tiempo de perdón general, en que, además de no cultivar la tierra, se devuelven las propiedades a los antiguos dueños. Se trata de una costumbre que mantiene un alto sentido de justicia y solidaridad en la sociedad hebrea.

2.2. El tiempo cristiano

La jornada cristiana encuentra su estilización en el marco monástico, jalonada por los siete momentos del llamado *Oficio divino:* Maitines, Laudes, Horas Tercia, Sexta y Nona, Vísperas y Completas[38]. Estas siete oraciones se pueden comprender como una ampliación de las cinco oraciones hebreas, con la difractación de las tres Horas intermedias: entre Tercia y Nona se conmemoran las seis horas que Jesús estuvo colgado en la cruz[39]. De este modo, cada día se actualiza el misterio de la redención. La estructuración de la jornada monástica en función de estos siete intervalos de tiempo contribuyó a civilizar Europa: las campanadas de los monasterios se fueron adentrando en los bosques pantanosos y, con la disciplina del *ora et labora*, los fueron convirtiendo en campos de cultivo. Durante siglos, otro elemento que pautó la jornada de la Cristiandad fue la oración del *angelus* al mediodía. Sus campanadas santificaron durante generaciones la jornada laboral, tal como supo recoger con tanta unción la obra pictórica de Jean-Francois Millet (1814-1875).

38. Ocho, si se cuenta el Oficio de Lecturas.
39. Cf. Mc 15,25.33-34 y par.

Por lo que hace al ritmo semanal, la transformación del *sabbath* judío en el domingo cristiano es un buen ejemplo del relevo de las tradiciones, donde se da una continuidad y una discontinuidad con respecto al legado anterior. Se celebra el día del Señor («dominus», «domenica», y de aquí domingo), en que comienza el primer día de la Nueva Creación. Ahí donde acaba la festividad judía, comienza la celebración cristiana, abriendo a una nueva dimensión, que es la inaugurada por la resurrección de Cristo. En la Iglesia primitiva era el único día a la semana en que se celebraba la Eucaristía, tal como se sigue haciendo en la Iglesia Ortodoxa.

A su vez, el cristianismo supo adaptar sus celebraciones anuales a los cuatro grandes momentos solares del año: los dos equinoccios y los dos solsticios: el solsticio de invierno está asumido en la Navidad, donde «el Sol que viene de lo alto» (Lc 1,78) empieza a emerger en el momento más oscuro del año, mientras que el solsticio de verano está consagrado a la festividad de San Juan Bautista, cuando el sol comienza a decrecer, como Juan anunciando a Jesús: «Conviene que Él crezca y yo disminuya» (Jn 3,30). El equinoccio de primavera se corresponde con el tiempo pascual judío, el cual, a su vez, también está regido por el calendario lunar –de ahí sus fluctuaciones de año en año–. Tras la aparente muerte de la naturaleza en invierno, brota la vida en las yemas de todas las plantas y árboles, tal como brota la nueva vida del cuerpo inerte de Cristo. Cerca del equinoccio de otoño está colocada la festividad de los arcángeles Miguel, Rafael y Gabriel, mensajeros y protectores de lo que acontecerá tres meses después.

Los cinco tiempos litúrgicos del calendario cristiano marcan también un clima espiritual que está acompasado por el ciclo anual: de vigilancia y espera en Adviento; de ternura y agradecimiento en

Navidad; de sobriedad y penitencia en Cuaresma; de exultación y esperanza en Pascua; y de cotidianeidad y sencillez en el Tiempo Ordinario.

2.3. *El tiempo islámico*

Las *salauat* son las cinco oraciones litúrgicas y diarias musulmanes, las cuales están minuciosamente reglamentadas y fijadas al minuto: al alba, al mediodía, a media tarde, a la puesta del sol y cuando es noche cerrada. Desde lo alto de los alminares se llama a la oración, y se invita a hacerla en la mezquita o en casa. Cinco momentos al día en que la actividad social se detiene para recordar que «no hay otro dios que Dios», que ninguna ocupación humana puede suplantar el absoluto de Dios. Los mismos alminares son como dedos señalando al cielo, perfiles que, junto con la voz de los *muecines*, otorgan su idiosincrasia al paisaje islámico.

Por lo que hace a la festividad semanal, el viernes musulmán no contiene la misma densidad teológica que el sábado para los judíos o el domingo para los cristianos. La concentración sagrada del tiempo equivalente se halla en el mes de Ramadán. Tal sería su *equivalencia homeomórfica*, ya que en él se subraya el absoluto de Dios. Sin embargo, por su duración y por su sobriedad, inevitablemente es asociable a la Cuaresma cristiana.

Las fiestas musulmanas son de carácter acósmico, ya que no están relacionadas con los ciclos naturales del año, sino que, al utilizar el año lunar, las celebraciones se desplazan anualmente once días hacia adelante, con lo cual van cambiando de estación. Esto impide que los ritmos de la naturaleza se incorporen al significado de la fiesta, la cual queda referida por completo a su significado religioso más estricto y a la propia vida de la comunidad.

Las cuatro celebraciones más importantes son:

1. La fiesta de los Sacrificios (el día 10 del mes de *du-l-hiyya*), en que el cabeza de familia debe inmolar una cabeza de ganado, tal como lo hacen todos los peregrinos que van a La Meca en el Valle de Minâ.
2. La que tiene lugar al final del Ramadán, el primer día del mes de *sawwâl*.
3. El comienzo del año musulmán (primer día del mes de *al-muharram*).

4. El aniversario del nacimiento del Profeta (el 12 de *rabî'I*).

El *shiísmo* añade dos celebraciones de duelo:

5. Dos días de lamentaciones por la muerte de Alí (19 y 21 de *ramadán*).
6. El gran duelo de Asûrâ (el 10 de *muharram*), en recuerdo de la muerte de Hûsayn, nieto de Alí y tercer *imam*, matado también durante su enfrentamiento contra los Omeyas.

2.4. *Tiempos lineales y tiempos cíclicos*

Antes de pasar a las religiones orientales, debemos hacer caer en la cuenta de que, a pesar del carácter cíclico del ritmo anual, las tres religiones monoteístas tienen una concepción lineal del tiempo. Las repeticiones no son tales, sino que describen una progresión en espiral hacia la plenitud de los tiempos, donde se alcanzará el *Sabbath* final. Del mismo modo que cada instante es irrepetible, porque el tiempo avanza irreversiblemente hacia adelante, también cada vida humana es única e irrepetible. En cambio, en las religiones orientales, el tiempo es radicalmente cíclico, aunque estos ciclos abarquen desmesurados períodos de tiempo que abruman a la mentalidad semítico-occidental.

Así, en la concepción hindú cada ciclo del mundo está dividido en cuatro edades (*Yuga*): La Edad Perfecta (*Krita Yuga*, «cuadrada», como símbolo de totalidad); la Edad de «tres cuartos» (*Treta Yuga*), en la que la armonía y la felicidad empiezan a decaer; la Edad de Dos (*Dvâpara Yuga*), que es dualista y enfrentada; y, finalmente, la Edad más miserable, la *Kali Yuga* («guerra», «lucha»...), en la que nos encontramos actualmente desde el año 3102 a.C. La duración del *Kali Yuga* es la más breve de todas, con un total de 432.000 años, lo cual supone un cuarto de duración con respecto a la primera, la Edad Perfecta; un tercio con respecto a la segunda, y la mitad con respecto a la tercera. En total, un ciclo completo dura, pues, diez edades *yuga*, esto es, 4.320.000 años, lo cual constituye un *Mahayuga*[40]. Se-

40. No todas las tradiciones hacen el mismo cómputo de años. Otras versiones consideran que un ciclo completo tiene la duración de 24.000 años, repartidos en dos períodos: uno descendente y otro ascendente, que duran 12.000 años cada uno. Según esta versión, la *Kali yuga* sólo duraría 1.200 años cada vez; cf. Swami Sri YUKTESWAR, *La ciencia sagrada* (1894), Self-Realization Fellowship, California 1998, pp. 7-20.

gún las estimaciones científicas actuales, esta fecha nos situaría casi en los orígenes del *homo sapiens*. Mil *Mahayugas* hacen un día de *Brahmâ*, llamado también *kalpa*. Cada uno de estos *días* supone una emanación de un universo y una reintegración, al final del día, en el Absoluto. Una noche de *Brahmâ* es tan larga como un día. La vida de un *Brahmâ* dura cien años, con sus días y sus noches. Cuando termina, reina un estado de reabsorción total que dura otro siglo *Brahmâ*, después del cual vuelve a reiniciarse un nuevo ciclo de 30 billones y 24.000 millones de años humanos[41].

Ante ciclos de tiempo tan abrumadores, tiene su lógica el concebir que también las vidas humanas se puedan «repetir» indefinidamente, lo cual da pie a la creencia en las reencarnaciones. Éstas son inconcebibles en el marco lineal semítico-cristiano, debido a aquella irrepetibilidad a que nos referíamos anteriormente y a una perspectiva escatológica donde culmina la historia, como también cada vida-persona humana. En cambio, en una concepción cíclica y desmesurada del tiempo, donde no hay culminación histórica alguna, sino sucesivas manifestaciones del Absoluto, el flujo de cada vida adquiere otra significación. Nos hemos permitido este inciso porque sin él nos faltaría perspectiva para comprender el tiempo oriental. Proseguimos, conscientes de que no podemos ofrecer aquí todos los elementos de cosmovisiones tan diversas y donde las diversas concepciones de Dios, del cosmos y del ser humano están inextricablemente ligadas entre sí, lo cual hace que sea inconmensurable la comparación de sistemas.

2.5. El tiempo hindú

La jornada hindú está marcada por la salida y el ocaso del sol, tanto en su simbolismo cósmico-teológico como por el hecho de que son dos momentos particularmente propicios para practicar la meditación, debido a las irradiaciones que el amanecer y el crepúsculo dejan en la atmósfera. El hinduismo, como las demás religiones orientales, no conoce el ritmo semanal, sino que está regido por otras pautas, en las que las cuatro fases lunares tienen su relevancia, sobre todo en

41. Cf. Heinrich ZIMMER, *Mitos y símbolos de la India* (1946), Siruela, Madrid 1997, pp. 23-28. También el jainismo conoce una elaboración precisa de los grandes períodos cósmicos. Se distingue de la cosmología hindú en que no existen los períodos de absorción, sino que las diferentes edades se suceden sin intervalos. Cf. Agustín PÁNIKER, *El Jainismo*, pp. 34-46.

torno a la luna nueva y la luna llena, momentos de máxima oscuridad y máxima luz durante la noche. Sus fiestas, pues, están muy ligadas a estas alternancias lunares, así como al cambio de las estaciones (aquí la referencia es solar), en las que se celebra un final de cosecha o la conmemoración de algún dios mayor –o menor, si es local.

1. La fiesta más popular es la de *Holi*, en la primera luna llena de primavera, en que los participantes son rociados con agua de colores. Como el carnaval en los países cristianos, posibilita la transgresión de las normas sociales y morales para poder ser restauradas de nuevo.
2. En el equinoccio opuesto, aunque algo desplazada (del 21 de octubre al 18 de noviembre), se celebra la fiesta de *Diwali*, que significa «hilera o guirnalda de luces», en la que los templos y las casas particulares se adornan con múltiples collares de lámparas de luz y se renuevan los enseres de las casas, ya que para los que siguen el calendario de *Vikrama*[42], es el primer día del año; está asociada a la diosa Lakshmina, divinidad de la prosperidad. Desde un punto de vista más espiritual, Lakshmina simboliza el tesoro de la luz del autoconocimiento, que disipa las tinieblas de la ignorancia.
3. En el solsticio oscuro de invierno se celebra el *Makara Sankranti*, fiesta de las segundas cosechas y de la renovación del sol.
4. En la luna nueva después del invierno tiene lugar la gran Noche de Shiva (*Mahâshivaratri*), noche en la cual quienes deseen adoptar la vida ascética o monástica reciben la iniciación.
5. Y en torno al solsticio de verano se celebra el nacimiento (*Janmastami*) de Krishna.
6. En Bengala son característicos los diez días de festividades en torno a la victoria de la diosa *Durgâ* (o *Sarasvati*) sobre las fuerzas del mal, cuyas imágenes de arcilla se lanzan al Ganges. Esta festividad representa el aspecto maternal y femenino de Dios (*Shakti*). Se celebra a comienzos de otoño.
7. Recientemente se ha hecho cada vez más popular la conmemoración de *Ganesh*, el dios con cuerpo de hombre y cara de elefante (desde el 22 de agosto hasta el 20 de septiembre), que simboliza la inteligencia y la bondad[43].

42. Era hindú que se inicia el 47 a.C. *Vikrama* es un epíteto de *Vishnú* que significa «el victorioso».
43. La historia de *Ganesh* es particularmente entrañable y expresiva del espíritu hindú:

Estas fiestas –además de las locales– son de gran importancia para el hinduismo, ya que compensan la escasa dimensión comunitaria que le falta al hindú en su práctica individual o familiar, a la vez que le hacen participar de la gran rueda cósmica que, de año en año, gira sin cesar. En el interior de las casas se veneran los altares particulares, a los que diariamente se dedican ofrendas y oraciones. Al anochecer, en cada hogar se enciende una lámpara de aceite dedicada a *Lakshmina*, esposa de *Vishnú* y diosa de la prosperidad. Al partir de ese momento ya no debe entrar dinero en la casa, porque la jornada ya ha sido confiada a Dios.

Todavía deberíamos considerar una particularidad de la concepción hindú del tiempo, referida a las cuatro etapas (*asrama*) de la vida. Aunque esta distribución está inicialmente concebida para los brahmanes, se extiende también a las demás castas. La primera etapa (*Brahmacharya asrama*) corresponde al período de la infancia y adolescencia, en que el joven hindú aprende la tradición religiosa, cultural y filosófica con un maestro, ya sea en una escuela local o pasando períodos de reclusión en un monasterio (*math*). Es un tiempo de castidad (de ahí su nombre) no sólo para el cuerpo, sino también para la mente. La segunda etapa (*Grihastha asrama*) corresponde al desempeño y desarrollo de las responsabilidades sociales y familiares propias de la vida adulta; la tercera etapa (*Vanapashtra asrama*) se sitúa en los comienzos del declinar de la vida, cuando la aparición de los nietos marca el momento en que hay que ir dejando paso a los hijos, lo cual permite disponer de más tiempo para las prácticas de la vida interior, con peregrinaciones y períodos de retiro. Finalmente, la *Sanyasa asrama*, la etapa de la renunciación, está concebida para dedicarse íntegramente a la oración y a la meditación y prepararse para el gran Viaje. Así pues, el ideal hindú de la vida tiene una fuerte coloración religiosa, que el budismo acentuará todavía más, hacien-

Pârvati, esposa de *Shiva*, pidió a su hijo que vigilara la puerta de la casa mientras se tomaba un baño. Llegó *Shiva*, su esposo, y al serle impedido el paso por *Ganesh*, al que no reconoció como su hijo, le cortó la cabeza en el acto. *Pârvati*, al saberlo, lloró desconsoladamente. *Shiva*, para reparar el estropicio, le prometió que el primer ser que encontrara tendría el honor de llevar el cuerpo de *Ganesh*. Y apareció un elefante. Desde otro punto de vista, el dios gordo con cabeza de elefante simboliza el respeto por la fealdad corporal que puede ser compensada por la grandeza y amabilidad de carácter.

do que la misma vida laical participe del ritmo monástico. En el Tíbet esta monaquización adquirió categoría jurídica y política hasta la invasión china (1950).

2.6. *El tiempo budista*

La jornada en el budismo está marcada, como en el hinduismo, por la importancia de la meditación hecha a primera y a última hora del día. También es importante el ritmo quincenal de un día de retiro, en relación con la luna nueva y la luna llena de cada mes. Es el día comunitario por excelencia.

En cuanto al ciclo anual, el día principal del año es el *Visâkhâ Pûjâ*, que tiene lugar en el sexto mes budista (entre mayo y junio), en que se conmemora el nacimiento, la iluminación y la muerte de Buda, acontecimientos que, según la tradición, tuvieron lugar el mismo día. La segunda fiesta importante es el *Mâgha Pûjâ*, que se celebra en la luna llena del tercer mes (febrero o marzo, según los años), en que se conmemora la coincidencia de otros dos acontecimientos importantes de la historia budista: la reunión espontánea de 1.250 discípulos en torno a Buda, lo cual constituyó la primera comunidad de monjes (*sanhga*), y la entrega que hizo Buda de las reglas monásticas. El octavo mes (julio-agosto) está marcado por la entrada en la «cuaresma budista», que abarca un período de tres meses, tiempo en el que, coincidiendo con la estación de lluvias, los monjes se retiran, dejando la vida itinerante. La vida regular se vuelve más exigente, y los oficios religiosos son más largos. En el undécimo mes (octubre-noviembre) otras festividades señalan el final del tiempo de retiro. Lo más destacable de estas fiestas es que tanto los lugares sagrados como las casas particulares y los edificios públicos se llenan de luces, cosa que puede durar tres noches seguidas. Al mes siguiente, se celebra otra fiesta en la que los laicos hacen una ofrenda de hábitos a los monjes; luego la comunidad, en ámbito privado, decide cuál de sus miembros recibirá el don. Nótese cómo toda la atmósfera gira en torno a la vida monástica.

2.7. *La preservación de tiempos y ritmos sagrados*

Hemos podido constatar que las distintas religiones disponen de la eficacia de unas celebraciones que, en distintas escalas de tiempo, permiten interiorizar un determinado universo simbólico y una de-

terminada escala de valores. Días y periodos durante los cuales se hace memoria de unos acontecimientos que polarizan a sus fieles, suscitando el recogimiento y radicalizando el sentimiento penitente, así como disponiendo de otros periodos para la exaltación. Se trata de una ecología psico-espiritual que da cabida y equilibra los distintos registros de la emoción y la imaginación religiosas.

También nuestra cultura secularizada conoce sus tiempos y sus ritmos sagrados: el descanso del fin de semana, con sus liturgias y templos propios para jóvenes (las discotecas del viernes y el sábado por la noche), o los grandes estadios, con sus ceremonias futbolísticas, donde hay un adversario al que vencer, unas fuerzas adversas que superar. Estos *sabbath* secularizados, con sus rituales según las edades, si bien podemos decir que contienen ciertos elementos «religiosos» por su carácter periódico, ritual y vinculante, pueden propiciar también estados regresivos, donde las personalidades se diluyen en la masa o en el instante, en lugar de personalizarse. Porque, si bien la auténtica experiencia religiosa va más allá de los límites del yo, no lo hace de un modo impersonal, sino transpersonal. Es decir, el yo no se diluye claudicando de su autoconciencia, sino que se expande más allá de su contorno, sin perderla ni desconectarse de ella. Sólo así tal experiencia es integrable en la persona; de otro modo, queda olvidada y escindida. Esta aclaración es de capital importancia para poder discernir el carácter humanizante o no de las nuevas liturgias de la ciudad secular. También el modo de descansar los fines de semana puede intoxicar o regenerar. El contacto con la naturaleza, las excursiones, el deporte... son momentos de comunión donde el ego trasciende sus perímetros habituales y donde se libera del reino de la necesidad, para cultivar el espacio más gratuito del deseo y tener atisbos de comunión y de plenitud. Del mismo modo, los momentos de lectura se pueden convertir en instantes sagrados. Los mismos viajes durante las vacaciones anuales pueden ser nuevas formas de peregrinación que van más allá de la apariencia de un turismo banal o evasivo.

En cuanto al ritmo diario, hemos visto que todas las tradiciones dan importancia al hecho de encuadrar cada jornada, al menos, entre dos ofrendas: la del comienzo y la del final del día. Si queremos vivir con calidad espiritual en una cultura como la nuestra, en la que estamos continuamente asediados por toda clase de ruidos, urge encontrar el modo de disponer de tiempos y espacios diarios de silencio que permitan asimilar las vivencias tenidas a lo largo del día. Lo que

está en juego es la humanización de nuestra civilización, si no queremos sucumbir a un ritmo de vida frenético que está erosionando y acabará destrozando cuerpos y psiquismos y dejará agonizando a los espíritus. La celebración y el silencio son elementos antropológicamente necesarios para redimensionar y dar profundidad a lo cotidiano. El ser humano crece como tal cuando destina tiempos a acoger lo que vive, hacerlo propio y luego ofrecerlo, tanto personal como comunitariamente, se explicite o no la dimensión trascendente del Misterio.

Capítulo 5

LA «RELIGACIÓN» POR MEDIO DE LAS PRÁCTICAS MISTAGÓGICAS

«Necesitas de una barca para cruzar el río,
pero cuando has llegado a la otra orilla,
no es necesario que cargues con ella».
(Siddartha Gautama Buda)

En el capítulo precedente hemos visto cómo, a través de la religación por el espacio y el tiempo, cada sistema religioso facilita los vínculos con lo Real, evitando la disolución que provoca la mera inmediatez de los acontecimientos. A continuación vamos a precisar de un modo más específico los distintos símbolos, imágenes, gestos, movimientos, soportes materiales... que las tradiciones disponen para unificar en torno a la Realidad última. A través de ello se pone de manifiesto la especificidad de cada *religación*, en las que revelación, cultura y entorno natural forman un todo casi indivisible. Pero, si bien a través de estos rituales y símbolos se refleja lo más genuino e irreductible de cada destello del Uno, al mismo tiempo la omnipresente existencia de algún tipo de rito y de práctica de absorción en lo Divino manifiesta el carácter común de la experiencia religiosa. Ésta necesita concretarse y expresarse corporalmente, mediante celebraciones comunitarias y privadas. Su repetición periódica permite la comunión, la interiorización y la transformación de las personas en Aquello hacia lo que aspiran.

Rito es un término de raíz indoeuropea que significa «disposición» u «ordenación» del orden cósmico. Más particularmente, hace

referencia a un acto personal o colectivo en el que convergen los tres ámbitos de lo Real: el sobrenatural, el humano y el cósmico. Es decir, religión, cultura y naturaleza están implicadas en él.

El rito procede de lejos y va más allá de sí mismo. Está hecho de solemnidad y sobriedad al mismo tiempo, de gravedad y celebración. Podríamos decir que los ritos son la expresión plástica de una determinada forma de revelación, la cual está condicionada por el medio cultural donde se ha producido. La perpetuación de un rito ya es, por sí misma, un modo de revelación, más allá incluso de toda intención ética o consciente[1]. Su eficacia está en su repetición. Sus gestos quedan inscritos en la memoria del cuerpo, de modo que al realizar una y otra vez los mismos movimientos, toda la persona queda impregnada de la resonancia de esa actuación. Así, los sentidos y la sensibilidad quedan asociados a unos determinados gestos, palabras, sonidos, imágenes, olores..., de tal manera que, con sólo comenzar a preparar el ritual o evocarlo con la memoria, sus practicantes ya participan de su eficacia simbólica.

Un rito se distingue de la simple práctica devocional en que contiene los elementos esenciales de la tradición a la que pertenece, del mismo modo que está asociado a un lugar sagrado y es realizado por medio de los mediadores oficiales o, al menos, en presencia de ellos. Su finalidad es unificar al grupo humano que lo celebra, en contraposición a otros actos comunitarios donde se fomenta la división o la competitividad[2]. Por el contrario, una práctica devocional tiene un carácter individual y privado y es accesible a cualquier persona, en cualquier tiempo y en cualquier lugar.

De algún modo, esta distinción entre *ritos socializantes* y *prácticas de absorción o mistagógicas* se corresponde con la que hacíamos en el tercer capítulo entre los *mediadores institucionales* y los *mediadores carismáticos*. Como allá, los límites no son precisos, ya que no se niega que los ritos oficiales contengan una dimensión mistagógica, pero lo que destaca más en ellos es su carácter identitario y socializador, mientras que las prácticas de silenciamiento y de absorción buscan explícitamente la experiencia mística, mayormente de carácter personal.

1. Cf. Titus BURCKHARDT, *Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid 1980, p. 121.
2. Las celebraciones deportivas, presentes en todas las culturas –aunque han adquirido un mayor relieve en las sociedades secularizadas–, contienen dos aspectos: por un lado, fomentan la competitividad entre los equipos y sus seguidores, pero también, por otro, son generadoras de unión en torno al espectáculo colectivo, además de la función catártica que desempeñan. Sobre la consideración del ritual como el acto social básico de la humanidad, véase Roy A. RAPPAPORT, *Ritual y religión en la historia de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid 2001.

1. Ritos y prácticas de absorción en el judaísmo

Los actos rituales centrales del judaísmo giran en torno a la asimilación de la *Torah*, cuya lectura cúltica se realiza tres días a la semana: los lunes, los jueves y, sobre todo, los sábados por la mañana, en una distribución por semanas que permite recorrerla por completo a lo largo de un año. El núcleo de las oraciones rituales diarias lo constituyen también textos de la *Torah*. La sacralidad de los pergaminos donde ha sido escrita, así como la misma caligrafía, refleja la necesidad de palpar de algún modo la visibilidad del Dios trascendente e invisible. La mística hebrea considera que cada una de las letras de la *Torah* es sagrada, ya que fue escrita con «fuego negro» (tinta) sobre «fuego blanco» (papel). Un texto del siglo II dice: «Hijo mío, ten cuidado con tu trabajo (ser escriba de la *Torah*), porque es un trabajo divino. Si omites una sola letra, o si escribes una de más, destruyes el mundo entero»[3]. Así, el vacío dejado por la prohibición de imágenes queda llenado por la veneración a la letra escrita.

La oración hebrea surge como respuesta a Dios, que elige y que entrega la *Torah* como expresión y garantía de su elección. Más concretamente, la *Beraká* («bendición») es la respuesta de la piedad hebrea a esta predilección y es el fundamento de su oración. Una bendición que es casi omnipresente en la jornada del creyente: se hace al levantarse y al acostarse, en las tres oraciones rituales de la jornada, en la comida familiar, al realizar las necesidades fisiológicas... como fruto de la convicción de que todo lo que ha sido creado por Dios es bueno (Gn 1) y, por tanto, hay que recibirlo con admiración, alabanza y acción de gracias. La petición viene en un segundo momento, brotando de la confianza que da la bendición.

La *Beraká*, junto con la referencia a la *Torah*, está presente en las tres prácticas básicas que se expanden a modo de círculos concéntricos: la *Shemá*, la *Tefillat* y la *Miqrah Torah* (o «lectura de la *Torah*»),

3. Citado por G. SHOLEM, *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid 1985, p. 42.

ya que los mismos temas van apareciendo cada vez de una forma más rica.

El *Shemá* es el credo por excelencia del judaísmo. Contiene el corazón de la fe de Israel, tal como el *Shahâda* islámico recoge la esencia de la fe musulmana, o como el *Trisarana* la del budismo. Se dice dos veces al día (por la mañana y por la tarde), variando las bendiciones iniciales y finales, pero no el núcleo bíblico, compuesto por Dt 6,4-9[4]; Dt 11,13-21[5] y Num 15,37-41[6]. Nótese la carga identitaria de estos textos, que deben ser proclamados diariamente dos veces cada día a lo largo de toda una vida. A continuación se pronuncia la *tefillah*, que tiene un carácter más implorativo. *Tefillah* significa «oración», «intercesión». Se conoce también con el nombre de *Amida*, «de pie», porque se recita en esta postura, como signo de sumisión y de disponibilidad a la voluntad de Dios, mirando en dirección a Jerusalén. Está compuesta por diecinueve bendiciones, divididas en cinco secciones[7]:

4. «Escucha Israel: Yahvéh es nuestro Dios, Yahvéh es el único. Amarás a Yahvéh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Graba estas palabras en tu corazón. Se las repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si te vas de viaje, tanto si estás acostado como si estás levantado; las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia ante tus ojos; las escribirás en el dintel de tu casa y en tus puertas».
5. «Si obedecéis fielmente los mandamientos que hoy os prescribo, amando a Yahvéh vuestro Dios y sirviéndole con todo vuestro corazón y toda vuestra alma, yo daré a vuestro país la lluvia a su tiempo, lluvia de otoño y lluvia de primavera, y tú podrás cosechar tu trigo, tus viñas y tu aceite; yo daré a tu campo hierba para tu ganado, y comerás hasta saciarte. Cuidad que no se pervierta vuestro corazón y no os descarriéis a dar culto a otros dioses ni a postraros ante ellos; pues la ira de Yahvéh se encendería contra vosotros y cerraría los cielos. No habría más lluvia, el suelo no daría su fruto, y vosotros pereceríais bien pronto en esa tierra buena que Yahvéh os da. Grabad estas palabras en vuestro corazón y en vuestra alma. Atadlas a vuestra mano como una señal, y serán como una insignia ante vuestros ojos; las escribiréis en el dintel de vuestra casa y en vuestras puertas, para que vuestros días y los días de vuestros hijos en la tierra que Yahvéh juró dar a vuestros padres sean tan numerosos como los días del cielo sobre la tierra».
6. «Yahvéh dijo a Moisés: "Habla a los israelitas y diles que ellos y sus descendientes se hagan flecos en los bordes de sus vestidos y pongan en el fleco de sus vestidos un hilo de púrpura violeta. Tendréis, pues, unos flecos para que, cuando los veáis, os acordéis de los preceptos de Yahvéh. Así los cumpliréis y no seguiréis los caprichos de vuestros corazones ni de vuestros ojos, que os han arrastrado a prostituiros. Así os acordaréis de todos mis mandamientos y los cumpliréis y seréis hombres consagrados a vuestro Dios. Yo, Yahvéh, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, Yahvéh, vuestro Dios"».
7. También se conoce con el nombre de *Semoné esré* («dieciocho»), porque cuando se compuso constaba de dieciocho bendiciones. A pesar de que más tarde se le añadió otra, el nombre se mantuvo.

1. De alabanza a Dios por su amor (*hesed*), por su poder (*gebura*) y por su santidad (*qedusha*).
2. Petición de bienes espirituales: inteligencia, penitencia y perdón.
3. Petición de bienes materiales: libertad personal, salud corporal, abundancia económica y el bien de la nación.
4. Petición de bienes sociales: la justicia integral, el castigo de los enemigos, la recompensa de los justos, la Nueva Jerusalén, el Mesías y que sean escuchadas las oraciones.
5. Una acción de gracias final en torno a la restauración del culto en el templo de Jerusalén, una acción de gracias recapituladora y una petición por la abundancia de paz.

La *tefillat* se recita tres veces al día (por la mañana, al mediodía y por la tarde), moviendo todo el cuerpo, canturreándola, acción integral que se llama *devanen*. Este acompañamiento corporal tiene intensidades diferentes. En ciertas comunidades *hasídicas* puede acentuarse tanto que llegue a provocar trances. En cualquier caso, se trata de una práctica integral que unifica a la persona en un estado de recogimiento y de absorción, donde el cuerpo, el psiquismo y el espíritu se convierten en oración.

A través de estas tres oraciones diarias –cinco, si contamos las que se hacen justamente al despertarse y al acostarse– el judío devoto perfora el estado ordinario de olvido y dispersión. Si, además, la jornada está impregnada de bendiciones y se cumple semanalmente la estricta observancia del *Sabbath*, se manifiesta la eficacia del judaísmo en asegurar una continua presencia de Dios –y de su Ley– que ordenan el Caos primordial. Por otro lado, los hombres deben hacer las tres oraciones rituales del día con la cabeza cubierta con la *kippá*[8], y en determinados casos con las filacterias y el *tallit*, un paño blanco rectangular con franjas azules[9]. La *kippá* también debe utilizarse al entrar en la sinagoga, así como durante el estudio de la *Torah*. Los judíos ortodoxos la llevan permanentemente. Simboliza el hecho de que Dios está siempre por encima del hombre.

A ello hay que añadir otra práctica identitaria que impregna la vida cotidiana: la observancia de la «pureza» (*kasher*) de los alimentos. Las detalladas prescripciones –contenidas en el Levítico y obser-

8. No es un precepto bíblico, sino que se generalizó en la baja Edad Media.
9. En general, se usa sólo en la oración de la mañana.

vadas estrictamente todavía hoy por el judaísmo ortodoxo– son una forma muy eficaz de «religación». Desde un punto de vista espiritual, sirve para estar atento a cada alimento que se toma y agradecerlo, de modo que se establece un determinado vínculo con el universo. Si esta dimensión espiritual es reducida a su elemento legalista, tales prescripciones y prohibiciones pueden convertirse en un foco de obsesiones que, en lugar de ayudar a vincular con el Absoluto, hagan incurrir en escrúpulos neurotizantes.

En cuanto a los símbolos más característicos del Judaísmo, cabe destacar la *Estrella de David* y el *Candelabro de los siete brazos*. La primera es una estrella de seis puntas compuesta por la intersección de dos triángulos equiláteros, los cuales representan la totalidad de lo Real: el triángulo invertido representa la esfera trascendente y divina que se derrama en el acto de crear, mientras que el triángulo que se sostiene sobre su base representa la inmanencia creada, que a partir del instante mismo de su creación queda intrínsecamente vinculada a la realidad divina, pero sin confusión. Dios y el hombre, Amante y Amada, entrelazados; incompletos cuando están separados; buscándose y necesitándose continuamente el uno al otro para completarse y formar de nuevo la estrella[10].



Esta interpenetración permite establecer una cierta analogía con el diagrama taoísta, el cual consiste en un círculo que contiene dos partes, una adentrándose en la otra: el *yin*, de color negro y el *yang*, de color blanco, las dos polaridades de lo existente: lo informe y la forma, la sombra y la luz, lo femenino y lo masculino, lo intuitivo y lo racional, lo ágil y lo espeso...

10. La obra de Franz ROSENZWEIG, *La estrella de la redención* (1921) [Sígueme, Salamanca 1997], es una meditación filosófica del judaísmo a partir de este símbolo.



El *yin* está situado en la parte inferior del diagrama, en negro, representando la ausencia de forma y de color. Desde allí emerge para elevarse hasta la apariencia de la forma. Por eso el *yin* se menciona siempre en primer lugar, ya que lo informe es anterior a la forma. Ésta, el *yang*, se desarrolla en el blanco hasta alcanzar su plenitud, desde donde vuelve a recaer en lo informe. Este movimiento se prolonga incesantemente, lo cual está representado por la línea ondulada que los distingue. Si la línea fuera recta, las separaría en dos mitades meramente yuxtapuestas. Esta unidad está expresada también por el punto de *yin* dentro de *yang*, y viceversa, recalcando todavía más la interpenetración de ambos polos[11].

Por lo que hace al Candelabro de los siete brazos, es, como la cruz cristiana, un árbol cósmico. Los siete brazos representan, en un primer nivel, los siete días de la creación, así como los siete astros del cielo. También son los siete ojos de Dios que recorren toda la tierra[12]. En la Cábala, los siete brazos remiten a las siete potencias creadas de las *sephirot*, las cuales se corresponden, a su vez, con los siete órganos fundamentales del ser humano.

Las prácticas místicas de la tradición hebrea giran fundamentalmente en torno a la lectura y meditación de la *Torah*. Según ciertas corrientes de la Cábala, toda la *Torah* está compuesta por nombres de Dios, de tal manera que las palabras que se leen pueden ser distribuidas de forma totalmente diferente, formando sus Nombres ocultos. El paso de lo mágico a lo místico se dio entre los cabalistas españoles medievales, al considerar que la *Torah* no sólo estaba compuesta por los nombres de Dios, sino que el conjunto de la *Torah* es lo que constituye el único y sublime Nombre de Dios. Así, la razón de ser de la *Torah* «no es transmitir un fin específico, sino más bien expre-

11. Cf. C.J. LEE – T.G. HAND, *El sabor del agua*, San Pablo, Madrid 2000, pp. 152-153.
12. Cf. Ex 25,31-40; 37,17-24; Num 8,1-4; Lv 24,1-4; Zac 4,1-14.

sar la potencia y plenitud del poder de Dios mismo, cualidades que están concentradas en su Nombre»[13]. La *Torah* está tejida con el nombre de Dios y sus diferentes atributos: clemente, eterno, misericordioso... Estos nombres encierran un poder que abarca las leyes secretas y el orden armónico de la Creación, y son ellos los que rigen y penetran toda la existencia. El elemento básico de su construcción es el *Tetragrama*. Diversas metamorfosis y combinaciones han formado el texto tal como lo conocemos hoy. Sólo algunos son capaces de regresar a las combinaciones iniciales. Para otros cabalistas, la *Torah* no sería el nombre mismo de Dios, sino su explicación, la cual forma un organismo vivo donde nada es superfluo, pero donde unos órganos son más necesarios que otros. La vida secreta de Dios estaría proyectada en la *Torah*, y en su legalidad contendría la legalidad de la Creación. En cualquier caso, el principio básico cabalísitico es que el hecho de que Dios se manifieste es mucho más importante que los preceptos específicos que aparecen en la propia *Torah*. Como ya se ha indicado, las convergencias con la lectura del Corán de ciertas corrientes gnósticas sufíes son muy notables, semejanza que, más que a influencias directas de la Cábala sobre el Islam, se debe a que ambas estuvieron inmersas en el sustrato persa, donde la distinción *mazdeísta* entre exterior e interior influyó en la mística de ambas religiones.

2. Ritos y practicas de absorción en el cristianismo

Los ritos más importantes del cristianismo están contenidos en los siete sacramentos. Sacramento proviene de *sacramentum*[14], en cuya raíz encontramos el término *sagrado*, que –lo recordamos una vez más– significa «conferir realidad». Los siete sacramentos de la Tradición católica[15] se corresponden con otros tantos momentos fundamentales en la vida del ser humano, a los cuales confieren una «nueva

13. C.J. Lee – T.G. Hand, *El sabor del agua*, p. 43.
14. *Sacramentum* trata de traducir el término griego *mysterion*, el cual, a su vez, procede de los ritos iniciáticos que tenían lugar en los cultos helénicos. Fue Tertuliano (siglo III) quien introdujo la palabra *sacramentum* en el contexto latino, tomándolo del juramento de fidelidad que hacían los soldados al emperador, remarcando así la adhesión del cristiano a la fe.
15. Fueron concretados en siete sacramentos a partir de la enseñanza teológica de Pedro Lombardo (siglo XII). Las iglesias ortodoxas griega y rusa también los reconoce así a partir del siglo XVII.

realidad»: el bautismo se corresponde con el nacimiento biológico; la confirmación, con el inicio de la adultez[16]; la eucaristía, con la incorporación plena a la vida comunitaria y a la vida mística de la comunión con Cristo; la bendición del matrimonio, con la complementariedad de la pareja humana y con la transmisión de la vida; la ordenación sacerdotal, con el servicio; la reconciliación, con la transparencia de la palabra; y la unción de los enfermos, con la enfermedad y con el paso por la muerte. Estas correspondencias responden a la esencia misma del cristianismo, que cree en la encarnación de Dios, es decir, en la asunción por Dios de todo cuanto es humano, para recrearlo, elevando su contendido ontológico. A partir del sustrato de la primera creación, por la acción del Espíritu cada uno de estos pasos introduce en la segunda creación, tal como el cuerpo y el psiquismo de Cristo fueron recreados en su resurrección. De los siete sacramentos, el más paradigmático, en el que convergen y del que emanan todos los demás, es la Eucaristía: a través de la transubstanciación del pan y el vino, el cosmos se transfigura en el Cuerpo resucitado de Cristo, primicia de la plenitud de los tiempos. En la primera creación se vive en el reino de la necesidad y de la posesividad, mientras que en la segunda creación se vive en el reino de la alteridad y de la entrega. De ahí que el Pan partido y repartido, junto con la Copa ofrecida, sea el alimento regenerador de la semana; y de ahí también que se celebre sobre todo los domingos[17], que es el primer día de los Cielos nuevos y de la Tierra nueva (Ap 21,1). Por otro lado, en la celebración de cada Eucaristía se recorren las grandes etapas de la vida espiritual: se inicia con un primer momento purificativo, por medio del rito penitencial; sigue un segundo tiempo iluminativo, que consiste en la escucha de la Palabra de Dios; prosigue un tercer momento de carácter oblativo, donde se responde a la interpelación de esa Palabra por medio de la ofrenda y donde también se intercede por la comunidad universal de los creyentes y por el mundo; la etapa culminante es de carácter unitivo, por medio de la consumición del pan y del vino. La celebración se transforma, final-

16. Esta separación del bautismo respecto de la confirmación se debe a causas históricas, no teológicas; pero la práctica actual de recibir la confirmación en la adolescencia ha resultado pedagógicamente adecuada, ya que permite la adhesión personal y madura a la fe.
17. En la Iglesia Ortodoxa, la Eucaristía (la *Santa Synaxis*) se celebra únicamente los domingos; los demás días de la semana sólo se hacen oraciones.

mente, en envío, en misión de irradiar el don recibido, más allá del «templo».

Sin duda alguna, el símbolo más característico del *cristianismo* es la *cruz*, términos que en algunas lenguas son fonéticamente cercanos[18]. En la cruz se expresa la realidad de Cristo como *mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica. Representa también las dos dimensiones constitutivas del mensaje y la práctica cristianos: el amor a Dios y a los hermanos (Lc 10,25-28), formando dos ejes inseparables, indivisibles, que se complementan mutuamente, tal como verticalidad y horizontalidad forman parte del orden espacial, centrando y equilibrando al ser humano. Al mismo tiempo, en la cruz se integran los tres niveles mítico-místicos de la Realidad (el supramundo, el mundo y el inframundo), así como los cuatro puntos cardinales, los cuales son convocados por Cristo (Jn 12,32) y redimidos de su dispersión para ser atraídos y transformados en Él. Simboliza también el Árbol del Paraíso (Gn 2,17), que permite discernir el bien y el mal (Lc 2,35). Por medio del gesto de la señal de la cruz al comienzo y al final de todos los ritos y de muchas de las oraciones cristianas, así como ante determinadas situaciones personales, el cristiano evoca implícitamente todo este contenido simbólico, a la vez que se resitúa a sí mismo en presencia de Aquel que, sostenido en la cruz, le sostiene a él desde ella.

Junto a este símbolo, son también característicos del cristianismo las múltiples imágenes –pictóricas y escultóricas– de Jesús, no sólo crucificado, sino también resucitado, así como de María, su Madre, y de ángeles y santos, incluso de la misma Trinidad. En la Iglesia Ortodoxa, estas imágenes (*iconos*) adquieren un rango sacramental: no sólo expresan, sino que «contienen» lo que representan. La crisis iconoclasta del siglo VIII en Bizancio –debida en parte a la influencia musulmana– sirvió para aclarar el trasfondo teológico de la representatividad. El *sensus fidelium* acabó percibiendo que, a pesar del peligro de los excesos, en la legitimidad de plasmar en imágenes el rostro de Cristo estaba en juego el contenido mismo del cristianismo: el misterio del Dios que ha querido hacerse carne visible, audible, tangible. La imagen no agota el Misterio, pero ello no impide

18. No etimológicamente, ya que Cristo procede del griego *christós*, «ungido» (traducción de la palabra hebrea *messiah*), mientras que cruz proviene del latín *crux*, «cruce». En griego, el término es *stauron*.

que se manifieste a través de ella. La recreación artística de esta visibilidad no sólo no es un estorbo o una distracción, sino que lo vuelve a manifestar. De ahí el carácter sagrado del arte de los iconos: pintar es transparentar, abrir brechas hacia el Infinito no manifestado a partir del finito manifestado. Para ello la oración y el ayuno son tan constitutivos como la paleta de colores.

En cuanto a los métodos de absorción del cristianismo, existe una clara diferencia entre la Iglesia latina y la de Oriente. La Iglesia Católica, como partícipe del *pathos* occidental, subraya la historización de la experiencia religiosa. Por eso tiende a sospechar de prácticas absorcionistas que desliguen de la comunidad o de la conciencia histórica. En el marco monástico latino hallamos la *Lectio divina*, donde se destila el contenido de la oración salmódica y escriturística en una progresión que va de la lectura a la meditación, de la meditación a la oración, y de la oración a la contemplación. Esta inmersión en la Palabra de Dios crea un clima y una disposición para vivir en continua presencia de Dios. En la recitación de los salmos del Oficio divino, más que el significado preciso de las palabras en sí, es el modo de orarlos, acompañado de melodías apropiadas, lo que produce este estado de comunión. En la práctica popular, la interiorización se ha propiciado durante siglos por medio del rezo del rosario: la repetición incesante de avemarías va introduciendo en un estado de silenciamiento contemplativo. La circularidad de las cuentas del rosario hace que éstas giren en torno a la cruz y vayan recorriendo el itinerario de la condición humana. Los tres grandes ciclos de misterios de gozo, de dolor y de gloria marcan las edades del hombre: inocencia, maduración a través del dolor y transformación[19]. Todavía en la Iglesia latina, cabe mencionar los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola (1491-1556). Lo específico de este camino iniciático respecto de otros es que la configuración crística se produce a través del discernimiento de la voluntad de Dios, tanto en la elección de estado de vida como en las pequeñas decisiones de la vida ordinaria. La historia se manifiesta como el lugar místico del encuentro con Dios, y el mundo deviene diafanía a la vez que tarea (EE, 234-237).

En complementariedad, la Iglesia de Oriente subraya los aspectos transhistóricos. Ello se manifiesta ante todo en su liturgia: en la

19. Recientemente se han añadido los *misterios de luz* –o *luminosos*–, que recorren cinco momentos de la vida pública de Jesús: su bautismo en el Jordán; el primer milagro en las bodas de Caná, su predicación, la transfiguración en el Tabor y la institución de la Eucaristía.

solemnidad de ropajes y de gestos, en la estilización de las imágenes del iconostasio, en la lentitud del tiempo... Si bien se puede decir que la liturgia latina después de la reforma del Concilio Vaticano II se ha historizado, sin embargo se ha hecho acósmica, ya que el primado de la palabra se ha dado en detrimento del simbolismo, que es lo que más plenamente activa los sentidos. En cambio, la liturgia ortodoxa, si bien es ahistórica, es profundamente cósmica, por la convocación que hace de los sentidos: la vista es atraída a través de una penumbra que deja entrever los iconos y seguir el lento acontecer de la celebración; el oído se llena de la hondura de los cantos; el olfato, del perfume del incienso...

Como práctica de absorción más característica, la espiritualidad ortodoxa conoce la *oración del corazón*, mediante la repetición del nombre de Jesús. Por medio de la invocación continua de una fórmula que tiene diferentes variantes, el camino *hesicasta* propone el acceso a la unión con Dios. *Hesicasta* proviene de *hesychía*, que significa «paz», «serenidad», «pacificación», la cual se consigue cuando la mente se silencia y desciende al corazón, tabernáculo del espíritu, allí donde el ser humano se une con Dios. Los orígenes de esta práctica se remiten a los Padres del desierto, pero no se descarta cierta influencia de la práctica sufí del *dikr* en el movimiento de renovación *hesicasta* en el siglo XIII[20]. Las variantes de la oración de Jesús van desde las fórmulas más largas –«Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador»–, hasta fórmulas más breves –«Jesús, ten piedad de mí»–, e incluso hasta llegar a pronunciar sólo el nombre de «Jesús». Por la inspiración se recibe el Nombre que salva[21], mientras que por la espiración el orante reconoce su necesidad de

20. Las descripciones de la técnica de la oración del corazón tienen paralelismos notables con el *dikr* sufí, el cual, a su vez, puede estar influenciado por el *Nāma-Japa* hindú. Así, en un texto titulado *El Método de la oración hesicasta*, atribuido a Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022), se lee: «Sentado en una celda tranquila, apartado en un rincón, haz lo que te digo: cierra la puerta y eleva tu mente por encima de todo objeto vano y temporal; a continuación, apoya tu barbilla sobre el pecho y dirige tu mirada, así como tu mente, sobre el ombligo, comprime la aspiración del aire que pasa por la nariz, de modo que no puedas respirar con facilidad. Explora entonces mentalmente el interior de tus entrañas para encontrar el lugar del corazón donde moran todas las potencias del alma. Al comienzo encontrarás una tiniebla y un espesor opresivos, pero si perseveras y te ejerces en esta práctica día y noche, encontrarás, oh maravilla, una felicidad sin límites»: I. HAUSHERR, «La Méthode d'oraison hésychaste»: *Orientalia Cristiana* 36 (1927), p. 164.
21. Cf. Hch 2,21.38; 3,6.16; 4,11-12; 8,12; 10,43; 16,18; 19,13.

salvación. La oración se pronuncia primero vocalmente, pero poco a poco va siendo interiorizada, hasta llegar a producir los efectos que se describen en el célebre *Relato de un peregrino ruso:*

> «Al cabo de un tiempo, empecé a experimentar que la oración se adentraba en el corazón, es decir, que mi corazón, al mismo tiempo que palpitaba, recitaba en su interior las palabras de la oración en cada latido: 1) Señor, 2) Jesu-, 3) Cristo, etc. Dejé de pronunciar la oración con los labios y me dispuse a escuchar con aplicación cómo me hablaba el corazón (...). Después comencé a sentir un ligero dolor en el corazón, y en mi espíritu sentí tanto amor por Jesucristo que, si hubiera aparecido en ese momento, me habría arrojado a sus pies, se los habría abrazado y besado dulcemente, hasta verter lágrimas, agradeciéndole el consuelo que me da con su Nombre»[22].

Con todo, la práctica de la repetición de un nombre no es exclusiva de Oriente. También fue conocida en Occidente, según lo manifiesta *La nube del no-saber*, un tratado de oración contemplativa escrito por un monje inglés del siglo XIV[23], el cual anima a seguir un camino de despojo de la mente y de la imaginación, primero a través de la *nube del olvido*, y después del *no-saber*, hasta alcanzar un estado de máxima simplicidad que posibilita la unión. Como medio para lograrlo, el autor recomienda la elección de un término breve en el cual concentrar la atención psico-física:

> «Mejor que elijas una palabra breve que larga. Palabras tan sencillas como "Dios" o "Amor" resultan muy adecuadas[24]. Pero has de elegir una que tenga significado para ti. Fíjala luego en tu mente, de manera que permanezca allí, suceda lo que suceda. Esta palabra será tu defensa tanto en la guerra como en la paz. Sírvete de ella para golpear la *nube de la oscuridad* que está sobre ti y para dominar todas las distracciones, fijándola en la *nube del olvido* que tienes debajo de ti. Si algún pensamiento te siguiera molestando queriendo saber lo

22. *Relato de un peregrino ruso*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 54.
23. La edición más asequible está publicada por San Pablo, Madrid 1995[7], a la que se ha añadido *El libro de la orientación particular*, un tratado menor del mismo autor. En los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio también se hace mención de una práctica de este tipo. Al presentar diversos modos de orar, propone uno que consiste en que «se diga una sola palabra entre un anhélito y otro, y mientras durare el tiempo de un anhélito a otro, se mire principalmente en la significación de la tal palabra» (EE 258).
24. En inglés, estas palabras (*God, Love*) son todavía más breves.

que haces, respóndele con esta única palabra. Si tu mente comienza a intelectualizar el sentido y las connotaciones de esta "palabrita", acuérdate de que su valor estriba en su simplicidad»[25].

Todo ello nos acerca enormemente a la práctica islámica de la repetición de los nombres de Dios que veremos a continuación.

3. Ritos y prácticas de absorción en el islam

Hemos mencionado en varias ocasiones que el islam se caracteriza por la simplificación de sus ritos. Conoce también algo de las prohibiciones sobre determinado tipos de alimentos, lo cual supone una herramienta eficaz para la *religación* en la vida cotidiana, ya que fomenta un estado de atención que permite suscitar el *recuerdo* (*dikr*) de Dios. En particular, la prohibición de bebidas alcohólicas *recuerda* que la única embriaguez del creyente debe ser Dios.

Pero, sin duda, lo más importante y característico de la práctica islámica viene marcado por las cinco oraciones rituales (*salauat*) de la jornada. En ellas se expresa la esencia del islam: la *sumisión* y la entrega al Único que es Real, salvando así de la disolución que produce la distracción y el olvido de Dios. Estas cinco oraciones son, pues, cinco recuerdos (*dikr*) diarios en los que toda la actividad personal y social queda detenida para dirigirse al Absoluto. Se han de realizar en estado de pureza legal. Se distingue entre las impurezas mayores (causadas por cualquier acto sexual, las cuales se eliminan mediante el baño completo del cuerpo), y las impurezas menores (causadas por el contacto con cualquier mancha, que se eliminan con la ablución de la cara, de las manos y los brazos hasta los codos, y de los pies). De ahí la presencia de «baños turcos» al lado de las mezquitas. Estas cinco oraciones están formadas por diferentes unidades que varían según las plegarias: la que se hace al alba está compuesta por dos unidades; la del crepúsculo, por tres; mientras que las del mediodía, tarde y noche están compuestas por cuatro unidades. A su vez, cada unidad está formada por seis tiempos, con sus correspondientes posturas:

25. *El núvol del no-saber*, Proa, Barcelona 1993, p. 81 (trad. cast.: *La nube del no-saber*, San Pablo, Madrid 1995[5]).

1. En posición erguida y con las manos levantadas a la altura de los hombros, se proclama: «Dios es el más grande» (*Allâhu akbar*).
2. Inclinación del cuerpo en ángulo recto, mientras se dice: «Alabado sea el Señor».
3. Sigue un tercer momento de enderezamiento, en el que se dice: «Dios escucha al que lo alaba», y se repite: *Allâhu akbar*.
4. A continuación tiene lugar la *gran postración*: rodillas, manos y frente se colocan sobre el suelo, diciendo tres veces: «Alabado sea el Altísimo».
5. Después, el fiel se sienta sobre los talones diciendo otra vez: *Allâhu akbar*.
6. Se vuelve a hacer la *gran postración*.

Las fases de rebajamiento (la inclinación y la gran postración) evocan la extinción y muerte del ego, y las de levantamiento (erguimiento y sobre los talones) se refieren a la resurrección, inmortalidad y permanencia en Dios. Nótese cómo el paso de una fase a otra está marcado por el *takbir* («Dios es el más grande»). El conjunto de una oración dura entre cinco y diez minutos, en función del número de unidades y del ritmo personal. Al final de cada oración se recitan algunos versículos del Corán, y se termina con una salutación que es, a la vez, una profesión de fe (*shahada*) y memoria de Abraham[26]. De algún modo, esta corporeización de la oración suple la ausencia de imágenes. Toda la persona queda tomada por la vocalización, la audición y el movimiento integral, que convierte la oración en forma tangible y concreta.

Otro modo de compensar la prohibición de representar imágenes antropomórficas ha sido la especialización del arte islámico en las formas florales y geométricas. Pero, más significativas todavía que éstas, se podría decir que la aproximación tangible al Creador se halla en la expresión visual de las palabras contenidas en el Corán. De ahí la extremada delicadeza e imaginación en plasmar versículos del Co-

26. «¡A Dios la alabanza, la plegaria y todo lo que es bueno! ¡A ti, Profeta, paz misericordia y bendiciones divinas! ¡Paz a nosotros y a todos los verdaderos servidores de Dios! Doy testimonio de que no hay más dios que Dios y de que Mahoma es su servidor y su enviado! ¡Oh Dios, ten piedad de Mahoma y de los suyos, lo mismo que bendijiste a Abraham y a los suyos en el mundo entero! ¡A Ti toda alabanza y toda gloria!»; cf. Robert CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, Sal Terrae, Santander 1995, p. 53.

rán, donde las letras, combinadas con las formas geométricas y con los motivos vegetales, se convierten en un único tapiz, dando ese peculiar ambiente a los espacios sagrados musulmanes, donde la invisibilidad del Dios trascendente parece asomar por entre esas celosías caligráficas. Hasta tal punto es importante la grafía, que escribir los nombres de Dios constituye un aspecto importante de la experiencia espiritual. De un modo semejante a la Cábala hebrea, la forma de las letras constituye una representación abstracta de sus cualidades. Se podría casi decir que son los iconos visuales de estas cualidades. Un *hadith* muy conocido del Profeta reza: «Dios tiene noventa y nueve nombres, y quien los cuente entrará en el paraíso»[27]. De ahí que sean frecuentes las representaciones caligráficas de los Noventa y Nueve Nombres como decoración de las paredes de las casas musulmanas. De ahí también que el rosario musulmán (*subha*) más común esté compuesto por treinta y tres cuentas, las cuales se recorren tres veces[28].

Los noventa y nueve Nombres de Dios son los siguientes[29]:

1. Dios
2. El Misericordioso
3. El Compasivo
4. El Rey
5. El Santo
6. La Paz
7. El Leal
8. El Protector
9. El Glorioso
10. El Todopoderoso
11. El Noble
12. El Creador
13. El Origen de todo
14. El que da forma
15. El que perdona
16. El Dominador
17. El que da
18. El que alimenta
19. El Victorioso
20. El Muy Sabio
21. El Vencedor
22. El que dilata
23. El Aplacador
24. El que ensalza
25. El que da fuerza
26. El que humilla
27. El que escucha
28. El que ve
29. El Juez
30. El Justo
31. El Gentil
32. El Comprensivo
33. El Amable
34. El Grande
35. El que perdona
36. El Agradecido

27. También hay referencias en el Corán: cf. 7,180; 17,110; 20,8.
28. Existen también rosarios de noventa y nueve piezas, y otros de cien, correspondientes a los noventa y nueve Nombres divinos más el Nombre secreto, que es el que expresa su esencia. Y existe otro tipo de rosarios con cien cuentas, llamado *Tasbeeg-o-zahra*, con el cual se repite 34 veces «*Allahu Akbar*» («Dios es el más grande»); 33 veces «*Al hamdu 'lillah*» («Alabado sea Dios»), y 33 veces «*Subhan Allah*» («Gloria a Dios»), terminando con una oración que se repite tres veces: «*B'ismillah ar rahman ar rahim*» («En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso»).
29. Los términos árabes son muy difíciles de traducir fielmente, y siempre quedan empobrecidos. Los nombres no coinciden exactamente en las diferentes versiones. Nos hemos valido de varias fuentes para confeccionar la presente lista; cf. C. ERNST, *Sufismo*, Oniro, Barcelona 1999, pp. 102-104; M. CORULLÓN, «La imagen de Dios en el Islam»: *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001), pp. 465-466.

37. El Majestuoso
38. El Poderoso
39. El Protector
40. El Guardián
41. El Suficiente
42. El Espléndido
43. El Generoso
44. El Vigilante
45. El que responde
46. El Omnipresente
47. El Sabio
48. El Afectuoso
49. El Ensalzado
50. El Resucitador
51. El Testigo
52. La Verdad
53. El Protector
54. El Poderoso
55. El Fuerte
56. El Firme
57. El Hermoso
58. El Calculador
59. El Hacedor
60. El Regenerador
61. El que da la vida
62. El que da la muerte
63. El Viviente
64. El Eterno
65. El que ama
66. El Supremo
67. El Único
68. El Eterno
69. El Poderoso
70. El que destina
71. El que acerca
72. El que aleja
73. El Primero
74. El Último
75. El Externo
76. El Interno
77. El Gobernante
78. El Sublime
79. El Bueno
80. El que absuelve
81. El Vengador
82. El Indulgente
83. El Benevolente
84. El Rey del Poder
85. Majestuoso y generoso
86. El Distribuidor
87. El que abarca
88. El Rico
89. El que enriquece
90. El que previene
91. El que aflige
92. El que otorga
93. La Luz
94. El Guía
95. El Admirable
96. El que permanece
97. El Heredero
98. El Conductor
99. El Paciente

En estos noventa y nueve nombres se recorren las múltiples facetas de Dios, algunas de ellas aparentemente contradictorias. Pero en la paradoja es donde dejamos a Dios ser Dios y que el Ser Absoluto nos desborde, no como una mera proyección de nuestros anhelos, sino como una desmesura que sobrecoge a la criatura. Nada puede quedar al margen de Dios. Por eso también tiene el nombre de «El que da la muerte» (n. 62) y «El que aflige» (n. 92), porque el musulmán tiene la convicción de que todo lo que le sucede al ser humano procede de Dios y a Él vuelve; que nada queda al margen de Él. De otro modo no sería Dios, sino un ser más.

La oración musulmana adquiere toda su densidad y se adentra en el terreno de la mística mediante la invocación o recuerdo (*dikr*) de Dios y de estos Nombres. Como práctica de piedad y actitud del corazón es mencionado varias veces en el Corán: «Recuerda a tu Señor internamente con humildad y temor, rezándole sin alzar la voz» (Cor 7,105)[30]. El *dikr* se recita, en principio, individualmente y en silencio, pero también puede hacerse en grupo y en voz alta, lo cual intensifica la experiencia espiritual. Con todo, se trata de un punto

30. Ver también Cor 2,203; 24,37; 33,41; 62,10; 73,8; 76,25; 87,15.

controvertido en el interior del Sufismo. No son descartables ciertas influencias del hinduismo en la práctica del *dikr*[31].

Según el modelo teológico de que el mundo fue creado por la Palabra, ésta y el Espíritu Universal quedan vinculados para siempre. De este modo, podría decirse que por los nombres de Dios se accede, de algún modo, a Dios mismo. Al invocar el Nombre divino, éste toma posesión de quien lo invoca. El hombre no puede alcanzar el Infinito, pero sí puede acceder a Él por medio de alguno de sus símbolos. Cuando el sujeto mental se ha identificado con el Nombre, éste se manifiesta en él, pues todo su ser ha quedado unificado y concentrado en esta cualidad. Como dice Titus Burckhardt, «es de este modo como la Unión con el Nombre divino se convierte en Unión (*al-wasl*) con Dios mismo»[32].

La teología y la mística musulmana han profundizado esta cuestión de los Nombres de Dios, que se consideran como las diversas manifestaciones (*tayallí*) de la Esencia divina. Pueden clasificarse en dos grandes grupos, según reflejen su majestad (*jalál*) o su belleza (*jamál*). Ambos tipos de nombres son necesarios para la existencia del mundo; los principiantes deben comenzar por los nombres de belleza, para después poder soportar los nombres de majestad. Desde otro punto de vista, el sufí Abd al-Karim Al-Yili (1366-1408) dirá que la majestad se corresponde con el polo de la trascendencia, mientras que la belleza se corresponde con el polo de la inmanencia, y que «la majestad aniquila a la criatura, mientras que la belleza la colma»[33].

Pronunciar un nombre de Dios significa impregnarse de sus cualidades. Así, escribe un maestro sufí del siglo XIV:

> «El recuerdo (*dikr*) de los *Nombres de Dios Más Hermosos*[34] incluye remedios que curan las enfermedades del corazón y ayudan a los caminantes a llegar hasta la presencia del Maestro de las cosas ocultas. Estos remedios sólo se deben usar para las dolencias que sana cada Nombre. Así, por ejemplo, cuando el nombre "el Generoso" (*al-Mu'ti*) puede curar alguna enfermedad particular del corazón,

31. A semejanza de los *chakras*, se habla de los siete –o seis– centros sutiles del cuerpo, cada uno de ellos asociados a un nombre y a una experiencia mística de luz, la cual está vinculada a su vez a un color determinado. También existen descripciones pormenorizadas de la técnica del *dikr* que hacen pensar en posibles influencias del yoga; cf. C.W. ERNST, *Sufismo*, pp. 128-131.
32. *Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid 1980, pp. 122-123.
33. *El hombre universal*, Mandala Ediciones, Madrid 2001, p. 17.
34. Expresión que aparece con frecuencia en el Corán: 7,179; 17,110; 20,8.

> no hay que recurrir al nombre "el que todo lo da" (*al-Nafi'*), etc. El principio rector consiste en que el corazón de quien recuerda un *dikr* que posee un significado inteligible será influenciado por dicho significado»[35].

En las fases más profundas, tal como también veíamos en la innovación *hesicasta*, el *dirk* se mezcla tan íntimamente con el ser profundo del orante que, aunque éste le abandonara, el *dikr* no le abandonaría a él. Como dice el místico persa Najm Kobrâ (siglo XIII), «su fuego no cesa de arder, sus luces ya no se extinguen. Ves sin cesar luces que suben y bajan. El resplandor te rodea con llamas muy puras, muy cálidas, muy ardientes»[36].

La otra práctica mística del islam es el *Sema*[37], conocido como la danza derviche, donde el movimiento trasciende a la palabra. No deja de ser sugerente que fuera Rûmi, el mayor poeta místico del Islam, su fundador[38]. Fue su modo de practicar la teología apofática: la incapacidad del lenguaje para expresar el encuentro con Dios se convierte en un movimiento silente y ardiente. La danza derviche tiene muchos simbolismos: en cuanto que el ser humano es el punto de encuentro entre el macro y el microcosmos, la rotación de los giróvagos participa tanto de la energía de los planetas girando en torno al sol como de los electrones en torno al núcleo del átomo; la capa negra y el sombrero de fieltro representan la muerte, mientras que la túnica blanca representa la luz; durante la danza, la mano derecha se orienta hacia el cielo para recibir la gracia divina, mientras que la mano izquierda se dirige hacia la tierra para esparcir sobre el mundo el don de Dios. Mediante la danza, el derviche pierde la conciencia de su ego y «se une en una comunión limpia y exultante con todo lo creado y, así unido, rueda gravitando más y más en dirección al Único»[39]. La práctica del *sema* no está permitida cuando el

35. IBN 'ATA' ALLAH AL-SIKANDARI, *El secreto de la salvación y la lámpara de los espíritus* (1381), citado por C. ERNST, *Sufismo*, pp. 113-114.
36. Cf. Henry CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Siruela, Madrid 2000, p. 91.
37. *Sema* es la pronunciación turca de *sama'*, que literalmente significa «escuchar» en árabe. Mantendremos la versión turca, porque es la que más se ha difundido.
38. Propiamente, el *Sema* es practicado por una única *tariqa* sufí, la *Mevlevi* (o Mawlawiyya). En cambio, la recitación de poemas musicados (*kawwali*) está más extendida. Particularmente, la practica la orden *Chishti*, en India y Pakistán. Cuando alguien entra en éxtasis durante la recitación, las normas exigen que los demás participantes continúen repitiendo el mismo verso hasta que la persona vuelva en sí.
39. E. GALINDO, *La experiencia del fuego*, Verbo Divino, Estella 1994, p. 220.

corazón del derviche está ocupado en algo que no sea Dios. Dice el propio Rûmî: «*Sema* es la calma para el alma de los vivos, es para quien posee la esencia de la vida (...). Celebra el *sema* donde hay un desposorio, no donde haya un velatorio. Quien no conoce la esencia de sí mismo ¿cómo puede beneficiarse del *sema*, si el *sema* sólo es para unir almas enamoradas?»[40].

Por lo que hace al símbolo emblemático de la media luna (en cuarto creciente), cabe decir, en primer lugar, que es un astro que aparece con frecuencia en el Corán[41]. Su simbolismo es plural. Por un lado, hace referencia al calendario lunar por el que se rige el mundo islámico[42]. Por otro, desde un punto de vista más teológico, representa la figura de Mahoma: como la luna, tampoco el Profeta transmite su propia luz sino que, recibiéndola de Dios, se limita a reflejarla.

4. Ritos de casta y prácticas de absorción en el hinduismo

En la medida en que el hinduismo se autodefine como *varnâshrama dharma*, es decir, como el orden (*dharma*) que le corresponde a cada uno en función de su casta (*varna*) y su estado de vida (*ashrama*), es más una ortopraxis que una ortodoxia, es decir, más un modo de actuar que una fe o una creencia. Los ritos, pues, están en la base del hinduismo. Se distinguen dos tipos: los *actos rituales*[43], llamados propiamente *karma* (de la raíz *kr-*, que significa «hacer»), término que ha pasado a significar comúnmente «acción», pero que en los Vedas se identifica con los sacrificios; y los *ritos perfectivos* (*sâmskara*). Los primeros se realizan tanto en los templos como en las mismas casas, ofreciendo alimentos y flores a las divinidades del santuario local o doméstico, acompañando las ofrendas con *mantras*, letanías u oraciones. Los *ritos perfectivos* son propios únicamente de las tres primeras castas. Al menos existen dieciséis de estos rituales, los cuales se pueden agrupar en torno a cuatro momentos de la vida: los que se

40. Citado por E. GALINDO, *ibid.*, p. 220.
41. Cf. Cor 10,15; 14,37; 22,18; 41,37; 75,8-9. Fue la dinastía Omeya la que la consagró como emblema del Islam.
42. Cf. Cor 6,96; 10,5; 36,39; 55,4.
43. Se distingue entre los llamados *pooja* y los *yajna*. Los primeros son ofrendas a las deidades, mientras que los segundos provienen de la tradición tántrica, y en ellos no interviene la imagen de ningún dios. Cf. S. MOHANAMBAL, *Vida y filosofía en la India*, Obelisco, Barcelona 2001, pp. 111-114.

realizan en torno al nacimiento, en la entrada de la pubertad (hacia los diez años), en la ceremonia del matrimonio y en los funerales[44]. Nótese una cierta cercanía antropológica con respecto a algunos de los sacramentos cristianos, en cuanto que acompañan o redimensionan diversos umbrales de la condición humana.

Los *yoguis* y renunciantes (*sannyasî*) se sustraen a tales ritos, así como se desarraigan de su casta al tomar la vía de la renunciación. En lugar de ritos, se dedican a otros ejercicios espirituales (*sadhana*), prácticas que son las que consideran verdaderamente importantes para la liberación y cuyas posibilidades, según las múltiples escuelas de yoga, son variadísimas. *Yoga* («unión») es la palabra que aglutina todas las prácticas que buscan la unión con lo divino. Existen múltiples *yogas* e innumerables escuelas en el interior de cada uno de ellos: así, existe el *Hatha yoga*, que emplea el cuerpo como principal instrumento de transformación; el *Kundalini*, *Laya* o *Tantra Yoga*, que pone en juego las energías sutiles que circulan por el cuerpo físico; el *Bhakti Yoga*, que utiliza la fuerza de las emociones afectivas; el *Raja Yoga*, que trabaja el control de los pensamientos; el *Karma Yoga*, que utiliza el vehículo de las acciones ordinarias; el *Mantra* o *Nâda Yoga*, que se vale de la repetición de sonidos o sílabas sagradas; el *Jnâna Yoga*, que busca la identificación con la realidad Suprema mediante el conocimiento; etc.

De entre todos estos caminos, el más conocido es el que sistematizó Patanjali (entre los siglos II a.C. y III d.C.) tratando de integrar varios vehículos en una sucesión de ocho etapas[45].

1 y 2. Las dos primeras son propiamente pasos preparatorios para disponer la pureza de espíritu: cinco renuncias (*Niyamas*) y cinco adhesiones (*Yamas*), las cuales retomaremos en el capítulo próximo. Las dos siguientes etapas corresponden al *Hatha Yoga*:

3. Los *âsanas*, que son las posturas corporales que activan los diferentes órganos corporales y centros energéticos, los cuales sirven de soporte para la meditación. Hay miles de *âsanas*, pero cada escuela destaca unos determinados, a la vez que cada yogui confecciona una tabla con sus *âsanas* preferidos.

44. Cf. *ibid.*, pp. 112-113.
45. Existen diferentes ediciones de esta obra esencial. Entre otras, *Aforismos del yoga*, Debate, Madrid 1999, 151pp.

4. A continuación viene el control de la respiración (*prânâyâma*). El *prâna* no es sólo aire, sino toda la energía cósmica en él contenida. También aquí hay múltiples ejercicios, que varían según las escuelas. El *prânâyâma* es el medio más eficaz para desarrollar los *siddhis*, los «poderes» yóguicos, tales como aguantar largos ayunos y otras austeridades corporales, así como alcanzar fenómenos como la clarividencia, la levitación...
5. El quinto paso consiste en el recogimiento de los sentidos (*Pratyâhâra*), umbral de la interiorización. Estos cinco primeros pasos constituyen los pasos exteriores o no esenciales (*Bâhiranga*).

A continuación siguen los tres últimos estadios interiores o esenciales (*Antaranga*):

6. La concentración (*Dhârana*), la cual consiste en lograr centrar la atención de la mente en un objeto único, ya sea exterior (visualizándolo) o interior (imaginándolo).
7. La meditación (*Dhyâna*), definida por Patanjali como «corriente de pensamiento unificado» (III,2). Consiste en una atención fluida y continua de la mente sobre un aspecto determinado de Dios o del cosmos o de uno mismo.
8. Y finalmente se alcanza el *enstasis* o *samadhi*. La palabra *enstasis* (*en-stasis* = «ir hacia dentro») fue acuñada por Mircea Eliade[46] para distinguirla del éxtasis (*ex-stasis* = «salir hacia fuera»), que sería más específica de la mística cristiana. Se trata de un estado de plena absorción en la interioridad, allí donde el *âtman* (espíritu personal de cada uno) se identifica con el *Para-Âtman* (el Espíritu Universal), siendo transportado más allá de las nociones ordinarias de espacio y de tiempo. El resultado del *samâdhi* es la identificación del que medita con aquello que medita. Se distingue entre *savitarka-samâdhi* (nocional o «con soporte») y *nirvitarka-samâdhi* (exento de nociones o «sin soporte»). El supremo estado de *samâdhi* es supracognitivo (*asamprajnâta*), donde la esencia del hombre (*purusha*) se adentra en lo no-manifestado, trascendiendo la realidad manifestada (*Prakrti*).

46. Cf. *Yoga, Immortality and Freedom* (1956), Princeton University Press, Princeton 1973, p. 77.

En el quinto estadio (*dhârana* = concentración) encontramos múltiples técnicas y soportes posibles para lograr centrar la atención de la mente. Entre ellas destacamos las prácticas de repetición de *mantras*, propias del *Nâda Yoga* («Yoga del sonido»), y la práctica devocional y muy extendida del *Nâma-Japa*. En el hinduismo se concibe que el universo es una emanación de vibraciones. Más concretamente, en el *Nâda Yoga* se considera que en el principio había un único sonido, el *AUM* primordial. Mircea Eliade lo define como «una teofanía reducida a categoría de fonema». Según una posible teologización de esta sílaba mística, la «A» representa a *Brâhma*, la manifestación creadora de Dios; la «U» representa a *Vishnú*, en cuanto que es el sonido que da continuidad a la sílaba, como *Vishnú* es la manifestación divina que cuida de la conservación y orden del mundo; la «M» representa a *Shiva*, el Dios destructor y recreador, y con esta letra se va extinguiendo el sonido, para volver a pronunciarlo de nuevo. Así pues, cada pronunciación de un *Aum* representa la creación y la extinción de un mundo, y a través de sus vibraciones se entra en comunión con esa Vibración primordial. Los diferentes *mantras* son especificaciones o participaciones del *Mantra* original. En una *Upanishad* se dice bellamente que *Aum* representa el arco, *Brahman* la diana, y que la flecha es el que pronuncia el *mantra*[47].

El *Nâma-Japa* se distingue de la repetición de los *mantras* en que no sólo se repite un sonido, sino que se trata de una invocación. Es una práctica propia de la corriente *bhâktica*. *Nâma-Japa* significa, literalmente, «repetición del Nombre». Si el islam ha profundizado los Nombres de Dios en tanto que manifestaciones de su esencia en sus atributos, el hinduismo ha explorado las manifestaciones de la Divinidad a partir de la noción de *ishtadevatâ*, que significa literalmente «la deidad preferida». El hinduismo concibe que cada persona es atraída por una simbolización determinada de Dios, en la cual se hace presente el Núcleo divino. A partir de una representación particular, se hace presente la Divinidad total.

En cuanto a la simbología e iconografía hinduista de lo sagrado, es de una profusión abrumadora. Esto mismo ya es de por sí significativo. No sólo el hecho de que exista infinidad de deidades, sino el que cada una de ellas tenga variedad de nombres y de representaciones, expresa por sí mismo una manera de comprender y de relacio-

47. *Mund Up.*, II,4.

narse con lo divino. Lo que para la sensibilidad semítica (hebrea y musulmana) y también cristiana es confusión e idolatría, para el hindú es signo de la maravilla e inagotabilidad del Misterio. Una vez más, los extremos se tocan, mostrando que la el carácter inalcanzable del Misterio se puede expresar tanto mediante la abstención de toda forma de representación como por medio de la desmesura de representaciones, donde éstas adquieren el valor de destellos, tan intensos como fugaces.

De entre las múltiples imágenes, tal vez la más característica sea la de *Shiva* danzando (*Natarâja* = «Señor de la danza»). Suele estar representada dentro de un círculo con llamas, que simboliza a *Prakriti*, que es tanto la materia sensible como la vida psíquica; *Shiva* danza encima de un demonio vencido, que representa la materia en estado caótico. Los cuatro brazos expresan la simultaneidad de los contrarios, así como el movimiento incesante del cosmos. El brazo derecho más exterior sostiene con su mano un tambor, cuyo redoble corresponde al acto creador; con su otro brazo derecho levantado anuncia la paz, protegiendo lo que ha creado; su brazo izquierdo cruzado señala con la mano inclinada la pierna que se desprende del suelo, en señal de liberación; y con la mano del otro brazo izquierdo alzado sostiene la llama que destruirá el mundo[48]. El lado derecho



48. Cf. Ananda K. COOMARASWAMY, *La danza de Shiva*, Siruela, Madrid 1996.

responde al orden, y de ahí el llamado camino místico de la derecha, estructurado y socializado, mientras que el lado izquierdo representa las fuerzas devastadoras, pero también creadoras, que activan los caminos místicos de la izquierda. Esta imagen, por sí sola, contiene la quintaesencia del hinduismo en toda su fascinante complejidad y desconcertante coherencia.

El otro símbolo que también podemos mencionar, mucho más ordenado y sereno que el precedente, es la rueda del *dharma*, que también retomará el budismo. De tal modo es emblemático que fue introducido en la bandera de la India tras la independencia. Es también compartido por el budismo. Aparece ya en los textos *védicos* como símbolo de la rotación y renovación permanente del cosmos. Los ocho radios internos que contiene son los ocho puntos del espacio, así como los ocho pétalos del loto. En el Budismo representa el destino humano: ningún poder es capaz de invertir el sentido de su rotación. Representa también que cada vida encarnada es tan breve como el punto de contacto de la rueda con el suelo.

5. Ritos, imágenes y prácticas budistas

Los ritos budistas difieren mucho según los países y las escuelas. Son relativamente sobrios en el *Theravâda*, mientras que en el budismo tibetano han adquirido desarrollos extremadamente complejos. Con todo, conservan rasgos comunes: por un lado, destaca el aspecto conmemorativo de la figura de Buda, a través de ciertas fiestas y ceremonias que ya hemos visto en el capítulo anterior; en segundo lugar, se caracterizan por su aspecto instrumental, en cuanto que pretenden conseguir bienes exteriores (salud, prosperidad...) o interiores, en busca de la transformación que permite avanzar hacia la liberación y alcanzar el *nirvana;* y en tercer lugar, se caracterizan por su carácter reverencial y devocional para con las reliquias de Buda, ciertos lugares sagrados y determinados símbolos, como el ya mencionado de la rueda del *Dharma* (*chakravartin*), la flor de loto o las imágenes de Buda, los cuales vamos a ver a continuación. En el budismo tibetano se atiende particularmente a la dimensión mística de tales rituales, en cuanto que se conciben como potenciaciones del nivel vibratorio de la energía sutil del lugar donde se realiza y de los fieles que intervienen.

En todas las religiones de Oriente, la flor de loto representa la pureza y la belleza emergiendo de entre la suciedad del fango, pero con matices diferentes: en el hinduismo contiene un aspecto más pasivo, en cuanto que representa el trono o el receptáculo de la manifestación divina, mientras que en el budismo expresa la esencia del alma que emerge de un estado oscuro e informe –el barro y el agua– para abrirse a la iluminación. Por otra parte, el loto abierto es semejante a la rueda, símbolo tanto del universo como del alma; sus rayos unidos por el eje significan las direcciones del espacio o las facultades unidas por el espíritu. El loto expresa de una manera impersonal y directa lo que la forma humana del Buda manifiesta de un modo más personal y complejo: la esencia de la persona transformada por la iluminación.

El budismo primitivo evitó representar la figura sedente de Buda. En lugar de ella se esculpía el árbol de *Boddhigaya,* donde tuvo la iluminación, o la *Rueda del dharma.* Pero paulatinamente su imagen sedente se fue imponiendo hasta adquirir un carácter sagrado, a semejanza de los iconos cristianos: su imagen es una manifestación de su gracia, de la cual emana un poder sobrenatural, como expresión de su voto de no entrar en el *nirvana* sin haber liberado a todos los seres humanos. Lo más relevante de estas imágenes es la expresión del rostro, así como la esbeltez y, al mismo tiempo, la solidez de la postura. El rostro expresa la calma imperturbable, la plenitud y serenidad de Aquel que ha adquirido la sabiduría (*prajña*) y la compasión (*karuna*). En el *Hinâyâna* las figuras tienen un carácter más racional y frío, mientras que en el *Mahâyâna* la presencia del núcleo espiritual parece hacerlas estallar desde dentro. Su extraordinaria precisión y ligereza se deben, en parte, al contacto con el taoísmo. Por otro lado, las imágenes de Buda compensan la ausencia de toda definición y explicación de la Realidad trascendente. «La vía real que conduce a la perfección no está trazada; para que los iniciados puedan reconocerla nos servimos de formas», dijo Boddhidharma[49]. Esta forma con rostro es el indispensable complemento de una doctrina hecha de puras negaciones. En este punto, es más cercana al cristianismo que el judaísmo y al islam, que se resisten a toda figuración de

49. *Principios y métodos del arte sagrado,* Ed. J. de Olañeta, Palma de Mallorca 2000. Citado por Titus BURCKHARDT, p. 154.

la Divinidad. En este sentido, el cristianismo y el hinduismo son las religiones que conceden mayor tangibilidad al Misterio: tanto su doctrina como su expresión plástica son concretas, asertivas y visibles, mientras que el budismo en el plano doctrinal, y el judaísmo y el islam en el plano figurativo, prescinden de todo soporte. Cabe hacer todavía una observación sobre la diferencia entre la figuración de Cristo crucificado y la figuración del Buda sedente. Cada una de ellas expresa la quintaesencia de la propia revelación y del camino de salvación que ofrecen: la imagen del Crucificado clamando de dolor expresa al Dios que redime porque ha asumido hasta el extremo la condición humana hasta los límites más opacos del dolor y de la muerte, mientras que la imagen de Buda sereno y compasivo expresa esta misma salvación –«liberación»– por medio de la trascendencia del «yo» que los siente.

En cuanto a las prácticas de meditación y técnicas de absorción, si bien el budismo recibió el legado de la tradición hindú, su novedad se encuentra en la sistematización que hizo de ellas, así como en sus propias explicaciones en torno a los estadios de la disciplina mental. En la corriente *Theravada,* estas prácticas (*bhâvanâ*) se pueden agrupar en dos tipos: el *Vipashana* y la *concentración*[50]. La primera significa, literalmente, «visión correcta o penetrante». Se trata de una técnica muy simple, pero que requiere muchas horas de práctica y de disciplina para ver sus frutos. Consiste en recorrer con la atención todas las partes del cuerpo y observar las diferentes sensaciones que se perciben, pero sin identificarse con ellas, de modo que se llegue a experimentar que el cuerpo es sólo un flujo (*anicca*) continuo de vida. En el estado ordinario de conciencia cometemos el error de creer que hay un «yo» que es el sujeto de tales sensaciones, experimentando placer o dolor. Tal identificación provoca que quedemos ligados a la búsqueda de más placeres y que huyamos ante toda forma de dolor, lo cual nos ata más a ellos, en lugar de trascenderlos.

El segundo tipo de técnicas de meditación gira en torno a la *concentración* (*samadhi*), que es la octava vía mencionada por Buda para alcanzar la liberación. Clásicamente, se difracta en cuarenta ayudas o métodos de interiorización (*kammatthâna*):

50. Cf. Henri BOURGEOIS – Jean-Pierre SCHNETZLER, *Oración y meditación en el Cristianismo y el Budismo,* Mensajero, Bilbao 1999, pp. 9-103.

1. Diez de ellos parten de objetos externos (*kasina*): la tierra, el agua, el fuego, el viento; círculos (*mandalas*) de colores hechos con madera o con tela; manchas de luz y el espacio.
2. Siguen otros diez pasos, llamados «desagradables» (*ashuba*), ya que consisten en imaginar las diez etapas en las que se va descomponiendo un cadáver.
3. Siguen las diez «recolecciones» (*anussati*), de orden más conceptual, que consisten en meditar sobre Buda, la doctrina, la congregación monástica, la moralidad, la generosidad, los seres celestes, la paz del *nirvana*, la reencarnación, así como en tomar conciencia del cuerpo y de la respiración.
4. A continuación se propone meditar sobre los cuatro estados de pureza mental: la compasión, la amistad, la simpatía y la ecuanimidad.
5. Después, sobre las cuatro esferas inmateriales: el espacio infinito, la conciencia ilimitada, el vacío (*sunyata*) y la superación de toda percepción, los cuales corresponden a cuatro estados o experiencias místicas, llamadas *arûpa*.
6. Finalmente, se mencionan elementos primarios, proponiendo pensar sobre los males de la comida y, de nuevo, sobre la composición de los elementos primordiales (agua, tierra, fuego y aire).

El budismo tibetano se caracteriza por la complejidad de sus prácticas y técnicas de meditación, debido al sustrato chamánico y a la influencia del tantrismo. Además de los cuarenta métodos clásicos precedentes, se vale de todo tipo de visualizaciones, sonidos hechos con diferentes instrumentos, cantos, postraciones... para que se vaya produciendo la alquimia interior. Entre todas estas técnicas, destacamos la utilización de los *mandalas*. Se pueden establecer *equivalencias homeomórficas* entre ellos y las grafías sagradas del judaísmo y del islam, así como con los iconos del cristianismo. Los *mandalas* (literalmente, «círculos») son soportes para la meditación elaborados con diferentes materiales. Los más genuinos están hechos de arena, para expresar la evanescencia de la vida. Su elaborada composición representa un determinado universo psico-espiritual donde reina una determinada divinidad, la cual está situada en el centro. A partir de ella se organiza un espacio que se va expandiendo por círculos concéntricos, donde las diferentes divinidades simbolizan las diversas

energías del universo y que el *mandala* permite visualizar en sus mutuas relaciones. Mediante la guía de un maestro, la elaboración de un *mandala* permite la expresión y reintegración de la conciencia, ya que su visualización permite la revelación de las fuerzas ocultas que operan en la persona y en el universo. Además de su uso individual, también se practica como rito colectivo en determinados acontecimientos de los monasterios, siguiendo las directrices precisas de un maestro. La mayoría de las veces el *mandala* es destruido, ya que su finalidad es psico-espiritual, no material.

Junto a los *mandalas*, que son propios de la actividad monástica, hay que mencionar la otra práctica más característica del budismo tibetano, extendida por toda la población y base de la piedad popular. Se trata de la repetición constante de la frase «*Om Mane Padmê hum*». *Mane Padmê* significa la «Joya en el loto», que es el Buda mismo. Buda es la *Joya en el Loto* porque su luminosidad resplandeciente es semejante a los destellos de una joya. Por otro lado, la joya representa la compasión, mientras que el loto remite a la sabiduría. *Hum* es la sílaba mántrica que simboliza la integración de lo universal, absoluto y divino en lo concreto y particular. Se pronuncia al final de muchos de los mantras u oraciones como expresión de que el logro espiritual, la deidad o la energía mística invocados han sido asumidos por el individuo. De alguna manera, corresponde al *Amén* con que concluyen las oraciones cristianas. De tal modo se ha extendido el *Om Mane Padmê hum* como oración popular, que existen unos molinillos que llevan inscritos esta frase muchas veces. Al hacerlos girar –bien como pequeños objetos en la mano, bien en unas grandes piedras giratorias en los santuarios–, la plegaria se repite incesantemente, y su giro beneficia al cosmos entero.

La práctica de repetir una invocación existe también en el budismo de la *Tierra Pura*, o *Amidismo*. Se trata de la corriente *bhâktica* más popular del budismo[52]. En su versión china, la frase que se repite es «*Namo O-mi-to-fo*», y en japonés «*Namu Amida Butsu*» («Tomo refugio en el Buda Amida»)[53]. Abreviadamente, se conoce como

52. La devoción a *Amitabha* es de origen indio; llegó a la China en el siglo IV a través de los adeptos del *Mahâyâna* y arraigó en algunos ambientes en los siglos V-VI, hasta hacerse popular en el siglo VII. Alcanzó el Japón en el siglo XII a través de la escuela *Jodô*.

53. Cf. D.T. SUZUKI, *El Buda de la Luz Infinita*, Paidós Orientalia, Barcelona 2001, p.

Nembutsu («estar atento a Buda»). Según esta tradición, en tales pocas sílabas están contenidas las ochenta y cuatro mil enseñanzas del *dharma*. Según ella, el pecador sólo se puede salvar por la fe, la cual es un don de *Amida*, que es, a su vez, el nombre japonés de Buda *Amitabha* («Luz infinita») o *Amitâyus* («Vida infinita»), traducido a veces también como «El muy Compasivo». Según ciertas tradiciones, *Amitabha* es uno de los diez Budas Celestiales que reinan sobre las diez direcciones del espacio espiritual, y él rige concretamente la dirección del Oeste. Según cierto punto de vista, el Buda histórico es una encarnación de él[53].

De entre todas las corrientes budistas, el *Zen* es el camino más desnudo hacia la iluminación. En él, estos cuarenta soportes han sido reducidos a uno: la respiración. La escuela *Rinzai* añade otro: los *koans*, proposiciones o narraciones paradójicas. Ambos se practican en postura sedente: el *zazen*, que podría traducirse como «sentarse en abismamiento». La *iluminación* (*satori*) que busca la práctica Zen no se puede equiparar sin más al *samadhi* del yoga hindú, ya que *samadhi* significa «absorción», esto es, sumergirse en la profundidad, mientras que el *satori zen* conduce a un «despertar» a la realidad, la cual incluye la atención a la exterioridad. De ahí que sean meditaciones que se practican de modo diferente: en el yoga, los ojos se mantienen siempre cerrados, para no distraerse con la exterioridad, mientras que en el Zen hay que mantenerlos semiabiertos, para no romper la conexión con el exterior. En el yoga se busca el contacto del absoluto personal (*âtman*) con el Absoluto Total (*Para-Âtman* o *Brahman*), mientras que en el Zen se busca el Vacío (*sunyata*) que permita la experiencia de ser en su radical desnudez. En este sentido, el *Yoga* y el *Zen* son dos caminos que van en direcciones opuestas, aunque al final se encuentren en el mismo lugar transpersonal, más allá de las fronteras del yo.

Si algún dogma tiene el *Zen*, no tiene que ver con credo alguno, sino con la postura corporal durante la meditación o «asentamiento». El contacto con el centro vital de *hara*, localizado físicamente bajo el ombligo, marca el punto de encaje entre la tierra y el

26. El Buda Amida es una versión devocional del budismo *Mahâyâna* que ha dado pie a la escuela de la *Tierra Pura*, la menos filosófica y la más piadosa de todas las corrientes budistas.
53. Henri DE LUBAC se interesó por esta figura del budismo, a la cual dedicó un estudio monográfico: *Amida* (1955).

cielo[54]. Ya indicamos en su momento que existen dos escuelas: la *Sôto*, de carácter más popular, que trabaja primordialmente a partir de la respiración, y la *Rinzai*, más elitista, que trabaja sobre todo a partir de los *koan*. Sin embargo, ambas son fundamentalmente corporales, porque tanto la respiración como la resolución de los *koan* se han de hacer uno con el cuerpo. Los *koan* no son adivinanzas que hayan de despejarse con la mente, sino frases o episodios paradójicos que pretenden precisamente interrumpir el flujo ordinario del pensamiento. La Escuela *Soto* lo pretende simplemente a través de la atención sobria y desnuda de la respiración, haciendo caer en la cuenta de lo fundamental del respirar: acoger y entregar, ritmo dual que se puede difractar en cuatro tiempos: acoger-retener-entregar-quedarse en el vacío[55].

El *Zen* conoce otras prácticas de concentración y de iluminación, entre la cuales destacamos el tiro con arco. La flecha no debe ser lanzada por la voluntad del yo ni por la fuerza de los brazos, sino que debe proceder del *hara*, ese centro vital mencionado, que es corporal y espiritual a la vez.

A caballo entre el *Zen* y el taoísmo, cabe mencionar el ritual del té. Hasta tal punto se llegó a cultivar en el Japón del siglo XV, que se puede hablar de *te-ismo*, o de una religión estética del té[56]. Se trata de una práctica que permite descubrir que en una taza de té está presente no sólo la sed fisiológica, sino también la sed humana de infinito. De ahí que saciar la sed se convierta en un acto sagrado, y que cada ser humano y los movimientos que emanan de él sean considerados como un absoluto. El cuerpo entero participa del ritual de servir el té, poniendo en juego la armonía y la precisión de los gestos. La atención al instante presente revela la sacralidad de todos y cada uno de los objetos, movimientos y personas implicados. En torno a una taza de té también está presente la dimensión relacional y comunitaria, ya que comporta la acogida de los invitados, así como el respeto y veneración por el género, la edad y el rango familiar o social de cada persona. Todos los elementos que intervienen contienen un

54. El autor que más ha destacado en Occidente la importancia del *Hara* es Karlfried GRAF VON DÜRCKHEIM, *Hara. Centro vital del hombre*, Mensajero, Bilbao 1987.
55. Recomendamos particularmente las obras de Karlfried GRAF VON DÜRCKHEIM, *Meditar, por qué y cómo*, Mensajero, Bilbao 1989, y *Práctica del camino interior*, Mensajero, Bilbao 1994.
56. Cf. Okakura KAKUZO, *El libro del Té*, Kairós, Barcelona 1981[3].

simbolismo: el acceso a la sala es angosto y bajo, significando que sólo se puede entrar en ella con humildad. Su interior está despojado de todo adorno, expresando así que sólo el vacío es capaz de contener lo auténtico. La disposición de la sala es asimétrica, porque lo imperfecto permite el ejercicio de la imaginación, mientras que lo simétrico comporta repetición y bloquea la creatividad. El acto de servir una taza de té se convierte no sólo en un arte, sino en una ceremonia mistagógica, en cuanto que a través de ella se toma conciencia de que en cada acción está contenida la Totalidad.

6. Ritos místicos en las religiones tribales

Si bien las llamadas *religiones del Libro* (judaísmo, cristianismo e islam) dan más importancia a la liturgia verbal, y las religiones orientales a la precisión y atención de los gestos, en las religiones tribales, y más particularmente en las africanas, la relación con lo sagrado pasa por la liturgia del cuerpo. De ahí que la danza y el ritmo de los tambores sean algo esencial en sus ritos. Ello conduce a la suspensión del estado ordinario de conciencia, dando lugar a los trances, éxtasis, visiones y desdoblamientos de personalidad. Es relevante la intervención de la sangre de ciertos animales, a través de la cual se participa de sus dones y poder, en un universo donde todo forma parte de todo y que los antropólogos occidentales han calificado pobremente de «animismo». Muchas de las oraciones no son verbales, sino que son «oraciones-objeto», plegarias internas que se expresan exteriormente mediante objetos rituales específicos (humo, tabaco, bastones, amontonamiento de piedras...). Exteriorizaciones que no son ofrendas (leche, miel, frutas, cereales, la sangre y el cuerpo de un animal que se presentan en otros momentos...) sino condensaciones materiales de la oración. Pero, sobre todo, lo que en la danza se convierte en plegaria es el cuerpo entero, el cual, al ritmo de los tambores, entra en comunión con el latido de la tierra. La palabra se incorpora como eco de ese latido, y de ahí su cadencia tan peculiar que la convierte en sagrada. Una palabra que deviene casi corporal, narrando mitos de un modo repetitivo, fragmentario y alusivo, de modo que tales rasgos le confieren su fuerza y su poder.

Por otro lado, cabe distinguir entre las ceremonias públicas (exotéricas) y las ceremonias secretas (esotéricas), en base a una constelación de oposiciones ligadas a esa distinción: visible/invisible, no iniciado/iniciado, poblado/selva, hombre/mujer, etc[57]. Entre las ceremonias públicas, las más importantes están vinculadas a la relación con la naturaleza (en torno al ciclo de las estaciones, los cultivos de la tierra y los problemas meteorológicos), a las curaciones y a los funerales; a través de estos últimos, los difuntos pasan a adquirir el rango de antepasados de la familia y del grupo, gracias a lo cual se sigue teniendo relación con ellos. Entre las ceremonias secretas destacan los ritos de iniciación, marcados por cuatro tiempos: el apartamiento de la comunidad; una muerte mística que incluye un descendimiento al inframundo y un enfrentamiento contra las fuerzas del mal; un renacimiento, con una consiguiente iluminación; y la reintegración en la comunidad con un nombre, un rol y una identidad nuevas.

Entre las religiones tribales, merecen destacarse los ritos de los indios americanos por su profundidad espiritual y su riqueza simbólica. Concretamente, en el pueblo sioux encontramos siete ceremonias: el *inipi* («sudación»); la purificación del alma de los muertos, rito que también incluye el alma de los animales que cazaban; la imploración de la visión para recibir algún mensaje del mundo de los espíritus; la danza del sol, que se celebra en las noches de luna llena; el rito de parentesco entre las tribus; la iniciación de la chicas en la edad adulta; y el rito de la pelota, convertido posteriormente en un juego de diversión. La explicación de estos siete ritos fue dada por el jefe sioux Alce Negro (*Hehaka Sapa*) a Joseph Epes Brown entre los años 1920-30, durante ocho meses de conversaciones. Este antropólogo comenta en el prólogo a su libro: «Encontré a muchos ancianos de gran santidad entre los indios, pero en Alce Negro había un poder espiritual único, y estoy seguro de que esto era reconocido por todos los que tuvieron la oportunidad de conocerlo»[58]. Vamos a detenernos a explicar el ritual de la tienda de sudación (*inipi*), ya que es el que actualmente más se está difundiendo por Occidente. A través de él podremos hacernos cargo de todo el universo religioso y místico que implica.

El *inipi* es un rito de purificación que tiene lugar en la cabaña de sudación y que se realiza antes de todos los acontecimientos que exi-

57. Cf. André MARY, «Ritos africanos», en P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1997, pp. 1.531-1.538.
58. ALCE NEGRO – J.E. BROWN, *La pipa sagrada*, Taurus, Madrid 1980, p. 5. Existe actualmente una edición accesible en Ed. J. de Olañeta, con el mismo título.

gen ser puros o fuertes. En él intervienen los cuatro elementos del universo: la tierra, el agua, el fuego y el aire. Cada detalle tiene una dimensión simbólica. La forma circular de la cabaña hace presente la figura omnipresente del círculo, que es como los sioux consideran que actúa el poder sagrado. La cabaña está hecha con los troncos de doce o dieciséis sauces jóvenes, porque los sauces pierden sus hojas en otoño, lo cual evoca la muerte, pero vuelven a brotar en primavera, simbolizando el renacimiento del alma en el Gran Espíritu (*Wakan Tanka*). En el exterior se enciende un fuego para calentar unas piedras que serán introducidas progresivamente, a lo largo de la ceremonia, en los cuatro puntos cardinales del interior. Las piedras representan a la Abuela Tierra, y el fuego que las calienta al Gran Espíritu que la vivifica. Desde el fuego exterior hasta la entrada de la tienda se traza un sendero. En el centro de la tienda se cava un hoyo, donde se consagra un pequeño altar en el que se quema tabaco, para que su humo purifique la cabaña. El iniciante entra primeramente solo con una Pipa Sagrada. Se frota todo el cuerpo con hierbas aromáticas para purificarse, y con el humo de la Pipa purifica el interior de la cabaña. Luego entran desnudos los iniciados. La desnudez simboliza la piel tierna y la vulnerabilidad del recién nacido. La Pipa pasa de mano en mano. El interior queda a oscuras, como símbolo de la oscuridad del alma antes de ser purificada. La puerta, colocada en dirección este –por donde sale el sol–, se abrirá cuatro veces para introducir una piedra ardiente en cada ocasión, representando así las cuatro edades del hombre en las que se ha recibido la luz del Gran Espíritu: infancia, juventud, madurez y ancianidad. El sudor del cuerpo es el agua que purifica y que, a su vez, evoca al Gran Espíritu, que se expande sin cesar comunicando vida y poder. Mientras se suda hay que desear parecerse al agua. El oficiante va invocando la fuerza de los diferentes elementos que están presentes en la tienda, así como implora al Gran Espíritu que conceda a los presentes el poder de renacer. Estas imploraciones se repiten las cuatro veces que son introducidas las piedras, pidiendo en cada ocasión la capacidad de reconocer el único Poder que subyace a cada una de ellas. Al final, todos imploran poder ver con los *ojos del corazón*. Entonces se dirigen al fuego sagrado, colocado también en dirección este. Ante él, los iniciados toman conciencia de que, si utilizan bien la Fuerza recibida, tendrán éxito en su empresa y ayudarán a las generaciones futuras; pero si la utilizan mal, esa misma Fuerza se volverá contra ellos.

En la mayor parte de las ceremonias sioux está presente la Pipa sagrada, o *calumet*, la cual tiene un carácter sacramental y está repleta de simbolismos. De su cañón cuelgan cuatro cintas: una negra, que representa el oeste, el trueno y la lluvia, que son los que otorgan la revelación y la gracia; una blanca, que simboliza el norte, el viento blanco que purifica y da fuerza; una cinta roja, que remite al este, de donde brota la luz y que otorga conocimiento y paz; y una amarilla, que representa el sur y el verano, el cual otorga el poder de crecer. Una pluma de águila unifica estas cuatro dimensiones, simbolizando el único espíritu del hombre, el cual debe elevarse hacia el cielo como la gran ave. El cuero de la boquilla está hecho de piel de bisonte, lo cual evoca la tierra, de cuyo seno salimos. El humo de la pipa supone la transformación de lo endurecido en ligero, de lo opaco en transparente; indica también la dimensión espiritual del ser humano que se eleva y queda reabsorbido en el Ser Sobrenatural que está presente en todo. Dios, el Gran Espíritu (*Wakan Tanka*) es, a su vez, el fuego que consume el tabaco, allí donde los cuatro puntos cardinales se unen para formar un punto de encuentro entre la tierra y el cielo. Cuando se ora con la Pipa, se ora por todas las cosas y con ellas. Por eso, sólo el que tiene el corazón puro puede llevarse a los labios el *calumet*.

En otros pueblos indígenas de América, en lugar del tabaco se utilizan substancias alucinógenas más severas, como el *peyote* o la *mescalina*. Sin embargo, como puso de manifiesto la saga de libros de Carlos Castaneda, el *peyote* sólo es utilizado por los principiantes, un atajo peligroso para los que están huecos, sin corazón[59]. Es una peligrosa lanzadera que hay que utilizar con mucha precaución, y siempre con acompañamiento. En las fases avanzadas ya no se necesita, porque la artificialidad de tal recurso ha quedado suplida por el trabajo interior sobre uno mismo. No podemos profundizar en este aspecto, pero la utilización de ciertas drogas como medio para conectar con otras dimensiones de la realidad es conocida en muchas culturas. En la nuestra también se utiliza, pero sin contención ni acompañamiento ni mesura, y de ahí su resultado devastador. Esta ausencia de tradición y de un contexto sagrado se acusa también en otras liturgias contemporáneas secularizadas, en torno a «tribus urbanas» que, sin ancestros ni maestros, han elaborado ciertos rituales donde

59. Cf. *Enseñanzas de Don Juan*, FCE, México 1979, pp. 91-115.

se dan las fases del descenso a los infiernos y de la muerte, pero no de una muerte iniciática o mística, sino total, porque son «embarques» sin guías ni raíces ni horizontes. Son fatales viajes sin retorno.

7. Conclusiones

Hemos visto cómo todas las tradiciones proporcionan dos tipos de prácticas *religantes:* unos ritos oficiales de carácter identitario y socializante y diversos métodos para favorecer la experiencia mística.

Lo propio de los primeros radica en su capacidad de expresar y celebrar los diferentes componentes de la vida de una manera significativa para los miembros de la comunidad. Uno de los actuales desconciertos del viejo Occidente cristiano consiste en que persisten unos templos vacíos donde se ofician ritos que han perdido gran parte de su significatividad, a la vez que las plazas y los puentes de los cascos antiguos se llenan de jóvenes nómadas que, al son de tambores africanos o del sonido del *didjeridu* australiano, pasan largas horas ensimismados tratando de tejer nuevas formas de religación con nostalgia de calor y de infinito.

El criterio de discernimiento para valorar la consistencia de estos nuevos ritos y prácticas de absorción es si conducen a experiencias progresivas o regresivas; es decir, si abren a la comunión transpersonal de lo Real o si, por el contrario, hacen regresar a estadios de indiferenciación o disolución preconsciente y apersonal[60]. Otro criterio de discernimiento es la adición que puede generarse con respecto a una determinada práctica. La dependencia es un signo de regresión en la medida en que no fortalece a la persona en su núcleo irreductible de libertad y de lucidez, sino que la aleja de sus propias capacidades y recursos. Estos mismos criterios son los que deben ser aplicados a las prácticas ya consagradas de las tradiciones institucionalizadas, cuya permanencia a lo largo de las diferentes generaciones es quizá tanto una garantía como un obstáculo. Señalamos la urgencia de proponer métodos y prácticas significativas que ayuden a unificar y silenciar a las personas, tanto interiormente como entre sí.

60. Para profundizar en este criterio de discernimiento, véase Ken WILBER, *Proyecto Atman* (1980), Kairós, Barcelona 1996.

En cualquier caso, hemos visto cómo las distintas tradiciones utilizan diversos tipos de soportes, todos ellos comunes aunque varíen los acentos: la palabra, la imagen, el canto, la música instrumental, la danza, la ingesta de algún elemento (pan, vino, tabaco o alguna sustancia alucinógena), la postura correcta para lograr la inmovilidad corporal, la respiración... Todo ello para alcanzar tres objetivos que tienen un carácter progresivo: unificar a la persona; silenciar o «vaciar» la mente mediante una determinada concentración; y trascender el estado ordinario de conciencia, que está ligado a nuestro *ego* y al reino de la necesidad, y abrirlo a la comunión con el Todo. Una vez más, nos encontramos con la paradoja de que, si bien es necesario algún tipo de método, técnica o soporte para favorecerlo, lo más fundamental es la entrega personal con que cada persona se dispone a ello. Sirva el siguiente relato para ilustrar que la disposición interna es lo que hace más eficaz cualquier práctica:

> «Dos ermitaños llevaban años en una isla cuando recibieron la visita de un monje, el cual quedó horrorizado de la torpeza de sus oraciones. Con paciencia les enseñó las fórmulas canónicas, con sus correctas entonaciones y las postraciones acordes a ellas. Cuando se hubo asegurado de que las habían aprendido con un mínimo de corrección, se despidió satisfecho, diciéndoles que la perfecta pronunciación de las oraciones que les había enseñado hacía a quienes las practicaban capaces de andar sobre las aguas. Apenas se había adentrado en el mar con su barca, de retorno a tierra firme, cuando volvió a oírles cantar desastrosamente las oraciones que les había enseñado.
>
> – ¡Qué desastre!– se dijo para sí–. Hay personas que son incapaces de aprender nada.
>
> De pronto oyó una voz detrás de él. Eran los dos ermitaños, que se habían acercado a la barca caminando sobre el agua y que le decían:
>
> – Noble monje, hemos olvidado ya tus instrucciones sobre el modo correcto de recitar las oraciones. ¿Nos lo podrías repetir de nuevo?»[61].

61. Cf. *Los 120 mejores cuentos de las tradiciones espirituales de Oriente*, recopilación de Ramiro CALLE y Sebastián VÁZQUEZ, Edaf, Madrid 1999, p. 22.

8. Excursus sobre la invocación de los nombres de Dios

Nos ha parecido conveniente hacer un *excursus* sobre la práctica de la repetición de los distintos nombres divinos que hemos visto aparecer en casi todas las tradiciones: la *oración del corazón* del monacato cristiano; el *dikr* en el islam; el *Nâma-Japa* hindú; el *Nembutsu* de la corriente devocional del budismo *Mahâyâna*...

La eficacia de estas repeticiones se debe a la conjunción de cuatro elementos: en primer lugar, la elección de una palabra o breve frase donde se condensa el contenido de una determinada *revelación*; en segundo lugar, la actividad psico-física, que se concentra en una postura y en la repetición de una sonoridad, lo cual tiene repercusiones respiratorias y neuronales; en tercer lugar, la activación de la energía afectiva, que canaliza la devoción y permite la expresión de la donación que se hace a Dios a través de tal invocación; y, en cuarto lugar, el hecho de que, a través de esa triple concentración, la esfera de lo Divino puede manifestarse con mayor eficacia. Podría decirse que, al concentrarse la invocación y toda la atención de la persona en un solo punto, se produce como una perforación o «contacto» con lo Inefable.

Ahora bien, la práctica de la repetición del Nombre no sustituye el don, sino que lo presupone y está continuamente convocándolo. Es decir, el sustrato psico-físico de que se sirve una técnica determinada no está en contradicción con lo que afirma la más genuina tradición cristiana: «Nadie puede decir que Jesús es el Señor, si no es en el Espíritu Santo» (1Cor 12,3). Esta expresión es suscrita, a su modo, por todas las tradiciones. Y es que, por parte de Dios, el don está siempre dispuesto a ser vertido. Lo que necesita son receptáculos donde verterse. Por el misterio de la palabra, cada experiencia espiritual queda marcada o coloreada por la especificidad de ese destello de Dios contenido en el nombre que es invocado: así, en el caso de Jesús, se recibe gracia crística; en el caso de la invocación de Buda, la gracia búdica...

Sin embargo, desde el punto de vista dogmático de cada religión, estamos ante una cuestión muy delicada, precisamente porque cada tradición está vinculada al Absoluto mediante la revelación e invoca-

ción de un determinado nombre[62]. Desde el interior de cada tradición, concebir que tal nombre pueda ser intercambiable o equiparable a otros supone un atentado contra la propia fe. Una vez más, estamos ante una paradoja de la experiencia y del fenómeno religioso: por un lado, cada tradición considera que el que ella utiliza es el único auténtico y válido, pero, al mismo tiempo, todas las tradiciones afirman la inefabilidad de Dios, así como la imposibilidad de encerrarlo en un nombre. Quizá convenga recordar un fragmento de los *Vedas* ya citado: «El Ser es uno solo. Los sabios lo llaman con diferentes nombres»[63].

Así, la tradición de Israel ha venerado el *tetragrama* impronunciable como la manifestación misma del Dios inmanifestado. Su Nombre es no tener nombre, así que cualquier nombre de Dios que no sea el No-Nombre lleva a la idolatría. Sin embargo, *Yhwh*, el No-Nombre, tiene el peligro de acabar convirtiéndose en su único Nombre, excluyendo los demás. Cuando tal exclusión sucede, el Nombre de Dios deja de designar al Absoluto para indicar un Ente, lo cual lo convierte en un ídolo.

El cristianismo considera que el único nombre que salva es el de Jesús, «el Nombre que está por encima de cualquier otro nombre» (Flp 2,9-11)[64]. La exclusividad de su Nombre es una forma de marcar la intensidad del vínculo con él[65]. Pero, al mismo tiempo, la experiencia mística cristiana se pregunta con Gregorio Nacianceno (siglo IV): «¿Con qué nombre puedo nombrarte a Ti, que tienes todos los nombres y que estás más allá de todo Nombre?»[66]. Dionisio el Areopagita desarrolla una teología positiva (*catafática*) sobre los nombres

62. Otra cuestión filosófica más compleja es hasta qué punto un nombre hace referencia a la realidad nombrada. Sobre ello hay muchas corrientes, tanto filosóficas como teológicas. En el cristianismo, el nominalismo medieval representa la tendencia más escéptica frente a la capacidad humana de nombrar, postura que está tan cerca del apofatismo místico como del nihilismo.

63. *Rig-Veda* I,164,46. Lo hemos citado como encabezamiento de la «Introducción general».

64. Cf. Hch 2,21.38; 3,6.16; 4,11-12; 8,12; 10,43; 16,18; 19,13.

65. En el siglo XVI, Fray Luis de León (1527-1591) escribía una obra sobre *Los Nombres de Cristo* en la que exponía, a través del diálogo de tres personajes, los diferentes nombres que Cristo ha recibido en la Escritura y a lo largo de la Tradición: Camino, Pastor, Padre, Esposo...; cf. *Los Nombres de Cristo*, en FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras Completas*, BAC, Madrid 1991, vol. I. Más recientemente, Antoine Chevrier (1826-1879) hizo una obra semejante a partir de los títulos de Jesucristo; cf. *El veritable deixeble de nostre Senyor Jesucrist* (Clàssics del Cristianisme 61), Barcelona 1997.

66. *Poemas dogmáticos*: PG 34.

de Dios, que son sus atributos (bondad, justicia, belleza, verdad...), y al mismo tiempo menciona su dimensión *apofática:*

«Dios es conocido dentro y fuera de todas las cosas. A Dios lo conoce el conocimiento, pero también el desconocimiento. De Él hay intelección, razón, ciencia, contacto, sensación, opinión, imaginación, nombre y muchas otras cosas. Sin embargo, no puede ser pensado, ni dicho, ni nombrado. Como no es nada de lo que existe, no puede ser conocido en nada. Es todo en todos y no es nada en nada. Todos pueden conocerlo en todo, aunque nadie pueda conocerlo en nada»[67].

Ya hemos visto que también el islam habla de los Nombres (*Ism*) y de los atributos (*sifa*) divinos. Los atributos son las propiedades de los Nombres, y éstos son el aspecto personal de los atributos. El Nombre de *Alláh* designa el Absoluto en su esencia, el cual se difracta en noventa y nueve subnombres, con sus atributos respectivos. En la teología de Ibn Arabi, en cuanto que cada Nombre de Dios es la manifestación de la Esencia divina, todos los Nombres son iguales; pero en cuanto que lo exteriorizan de un modo diferente, cada Nombre es único. Así pues, los Nombres divinos, en su aspecto centrífugo, expresan a Dios en su tendencia a la multiplicidad y diversidad, conservando cada uno de ellos su «independencia», mientras que en su dimensión centrípeta y tendente a la Esencia son fundamentalmente uno y pueden reducirse a lo Absoluto[68]. De un modo más general, en la mística sufí se considera que cada ser del universo es la teofanía de un Nombre divino, al igual que cada religión revela un aspecto particular de los Nombres y cualidades divinos. Desde esta perspectiva, la multiplicidad de religiones es el resultado directo de la infinita riqueza de Dios.

En principio, el hinduismo tolera más nombres de Dios, pero para sus devotos respectivos la advocación con que se dirigen a Dios también tiende a ser vivenciada como la única y excluyente. Ya vimos

67. *Los Nombres divinos*, VII,3, en *Obras Completas*, BAC, Madrid 1995, p. 339. En esta misma tradición se incluye la mística del Maestro Eckhart o de Nicolás de Cusa, magistralmente expresada esta última en su obra *La docta ignorancia:* «Allí donde todas las cosas son Uno, no puede haber ningún nombre apropiado; (...) los nombres afirmativos que atribuimos a Dios le convienen de un modo infinitamente pequeño, pues le son atribuidos según algo que se halla en las criaturas», Orbis, Barcelona 1984, pp. 74 y 75.
68. Cf. T. IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, vol. I, Siruela, Madrid 1997, pp. 117-134.

en su momento la polémica entre *vishnavitas* y *shivaitas*[69]. Sin embargo, Gandhi, que pertenecía a la corriente *vishnavita* y que practicaba el *japa* (repetición) del nombre de Rama, cuya invocación se escuchó en sus labios al morir en un atentado, escribió:

«Rama no sólo es conocido por miles de Nombres, sino que sus Nombres son innumerables, y Él es siempre el mismo, ya sea invocado bajo el nombre de *Allah*, de *Khuda*, de *Rahim*, de *Razzak*, de Dador de Pan, o con cualquier otro nombre que proceda del corazón de un auténtico devoto»[70].

En este sentido, utilizando la terminología hindú, cada religión venera un *ishtadevatá* específico, a la vez que el devoto de cada religión venera un aspecto todavía más particular, que es su *ishtadevatá* o *ishvara* personal. La firme adhesión a un *ishvara* personal es para cada devoto –y para cada religión– la más alta expresión del Absoluto, la cristalización para él y para su tradición de Aquello –o Aquel– que no tiene forma. A través del *ishvara* personal, Dios conduce a cada creyente por encima de todo predicado y forma, hasta fundir su ser entero en Él.

No estamos ante un relativismo disolvente, sino ante la conciencia de la inefabilidad e inabarcabilidad del Misterio, que, a su vez, es capaz de ser contenido –no reducido– en cada manifestación. Los Nombres de Dios son una concreción más de aquella sentencia latina según la cual «no estar limitado por lo más grande, sino estar contenido en lo más pequeño, eso es lo divino»[71]. Por ello, cada nombre posible de Dios es tan sagrado como prescindible, porque, estando en cada Nombre, está más allá de todo Nombre, tal como han proclamado los místicos de todas las tradiciones.

Si se comprende que ninguna de las revelaciones agota a Dios, aunque a través de cada una de ellas se pueda llegar plenamente a Él, no resulta problemático el que la invocación humilde e incesante de los diferentes Nombres que sintetizan cada revelación se convierta en camino místico de salvación.

69. Cf. cap. 2.4.
70. *Harijan*, 15-2-1942, citado por Vandana MATAJI, *Nāma japa*, vii.
71. *Non coerceri máximo, contineri tamen a minimo, divinum est.*

Conclusiones de la Primera Parte

A lo largo de las páginas anteriores hemos visto la multiplicidad de palabras, imágenes, textos, ritos... que hacen de cada tradición una manifestación y revelación irreductible de la infinita plasticidad y riqueza del Uno. A través de la pintura, la escultura, la arquitectura, la música, la poesía... las diferentes tradiciones religiosas han tratado de dar forma a la experiencia íntima e inefable que surgía de sus fieles, aportando a la humanidad las más bellas realizaciones artísticas y culturales que todavía hoy podemos contemplar.

Tales realizaciones han sido y son para cada comunidad respectiva el cauce secular de su comunicación con lo Trascendente, así como también han aportado elementos para organizar la sociedad circundante configurando sensibilidades y valores que han dado pie a legislaciones civiles... En definitiva, las religiones aportan ritualizaciones, símbolos, espacios, instituciones, personajes... cuya presencia en una cultura logra que generaciones enteras queden configuradas en sus sentidos, en su sensibilidad, en su afectividad..., dando así una determinada forma no sólo a la experiencia religiosa, sino a toda una cosmovisión de la realidad. Desde el interior de sí mismas, estas configuraciones tienen un carácter totalizante y único.

Hemos visto cómo el fenómeno religioso necesita de las formas para prolongar esa misma experiencia, pero, al mismo tiempo, ninguna de esas expresiones es capaz de agotar, fijar o expresar plenamente la inabarcabilidad de la Realidad a la que remiten. Sustituir la forma por Aquello que trata de vehicular corresponde a lo que dice el proverbio chino: «Cuando el sabio señala la luna, el necio se queda mirando el dedo». Todo ello tiene mucha importancia en un momento en el que, por un lado, el entorno postindustrial y tecnológico en que vivimos es culturalmente muy lejano al que dio origen a las grandes *religaciones* actuales; y, por otro lado, porque el hecho de

que estas grandes –y pequeñas– religiones se estén encontrando crea un clima de plurirreligiosidad en el que ya no se puede seguir considerando como única ni excluyente la propia mediación. No sólo porque la yuxtaposición de pretensiones de absoluto las anula mutuamente, sino por el carácter mismo del Absoluto: ninguna aproximación puede reducirlo a sí misma, porque entonces el Absoluto deja de serlo. Ninguna de ellas puede contener aquella Realidad que es la que verdaderamente las contiene y posibilita.

El recorrido que hemos hecho a través de la multiplicidad de manifestaciones muestra que la validez de las religiones radica tanto en su aptitud para acercar el Absoluto como para preservarlo como Misterio, es decir, como Realidad que no se puede poseer. Esta doble capacidad –de vehiculación y de desprendimiento– supone una cualidad de transparentación que identificamos con la *santidad.* Su contrario es la apropiación y el secuestro, lo cual se refleja en diversas formas de legislación y fijación y en su tendencia al exclusivismo. Todo ello conduce a la idolatración de la mediación, que es la causa de su opacidad.

La santidad convierte la forma en receptáculo de dos ofrecimientos: el humano, en el cual se expresa su anhelo de trascendencia y su entrega, y el divino, dando ocasión a una forma de la revelación. Cuando un texto, un rito, un canto o una imagen provienen del reino de la transparencia, se dice que tienen «unción», en cuanto que son portadores de una Presencia que eleva el estado espiritual de quienes se ponen en contacto con ella. De este modo se extrema la paradoja de la mediación, porque, por un lado, esa manifestación remite mucho más allá de sí misma, pero, por otro, es precisamente a través de ella como se puede acceder a esa otra Dimensión. Sin ella, dejaría de haber *esa* manifestación del Misterio. El Misterio –sin forma– necesita esa forma concreta para manifestarse. Y ello la hace tan preciada.

Cuando una forma está cargada de santidad, deja traslucir a través de ella al Único. Por su calidad de transparencia, manifiesta en su singularidad que, siendo irrepetible, proviene de una Luz que está más allá de toda forma y que no depende de ninguna, aunque, paradójicamente, necesite de ese soporte que le imprime su propio contorno. Los místicos son quienes nos recuerdan que los medios que su religión proporciona son sólo eso: vehículos para conducir más allá de sí mismos. Así, el sufí Shabistarī (1287-1320) dirá:

«Cuando se levanta el velo que hay ante ti,
no perduran ya las ataduras de sectas ni creencias.
Toda la autoridad de la ley está por encima de este "yo" tuyo,
puesto que está ligado a tu alma y tu cuerpo.
Cuando "yo" y "tu" no se interponen,
¿qué son la mezquita, la sinagoga o el templo del fuego?»[72];

y Rûmi:

> «No soy cristiano ni judío ni musulmán. No soy de Oriente ni de Occidente, ni de la tierra ni del mar. Mi sitio es estar sin sitio. Mi huella es no dejar huella. No hablo de cuerpo y alma, ya que pertenezco al alma del Bienamado»[73];

o de un modo más contundente:

> «El hombre de Dios está más allá de la religión»[74];

del mismo modo se expresa Ibn Arabi:

> «No te apegues exclusivamente a ninguna religión, de manera que dejes de creer en las otras. Perderás no poco bien; más aún, no acertarás a reconocer la verdadera verdad»[75];

y también:

> «No llegará hasta Mí aquél cuya mano no se desprenda de toda cosa que no sea Yo mismo. Despréndete, pues, de todo y encontrarás la riqueza y el descanso. Abandona el mundo... y no quieras ser tú un segundo Dios»[76].

Los fundadores de nuevas tradiciones fueron personas libres que se liberaron a sí mismas y liberaron a otros de mediaciones religiosas que habían dejado de transparentar. Buda reconocerá que necesitamos una barca para cruzar el río, pero que es absurdo cargar con la barca cuando se ha alcanzado la otra orilla. También Jesús dice lo mismo de otra manera: «El sábado es para el hombre, no el hombre

72. Cf. S.H. NASR, *Sufismo vivo*, Herder, Barcelona 1985, p. 187.
73. *Ibid.*, p. 248.
74. Citado repetidamente por Emilio GALINDO, *La experiencia el fuego*, pp. 43, 63, 158 y 235.
75. Citado por Emilio GALINDO, en *ibid.*, p. 233.
76. *Ibid.*, pp. 211 y 213.

para el sábado» (Mc 2,27)[77]. Y los sábados potenciales que puede generar cada tradición son muchos.

La grandeza de las religiones está en su capacidad de ofrecer cauces para religar con lo Real. Pero en su misma grandeza está su tentación: la de absolutizar tales cauces y hacerlos excluyentes. La perplejidad del momento presente, causada por el doble factor de la secularización y la plurirreligiosidad, es un tiempo favorable para la desapropiación y para tomar conciencia de que, si bien las actuales religiones institucionalizadas han vehiculado y desvelado el Misterio de una forma particular, no han tratado más que de articular unas religaciones entre otras posibles, manifestaciones que responden tanto a la iniciativa y disponibilidad de Dios como al anhelo más profundo del ser humano.

77. Cf. Mc 2,18 – 3,6; Mt 12,1-14; Lc 6,1-5; Jn 8,14.

Segunda Parte

LA MULTIPLICIDAD PLEGÁNDOSE EN EL UNO

EL COMÚN RECORRIDO DE LAS RELIGIONES

«Todo lo que se eleva,
converge»
(Teilhard de Chardin)

La diversidad y la multiplicidad constituyen el ámbito donde se desarrolla la conciencia de lo individual y de lo particular. Dios crea –el Uno se manifiesta– para permitir que los seres y las cosas existan en la diferencia y, desde ella, retornen a la Unidad. A lo largo de ese camino, cada ser hace la experiencia de existir desde lo particular y concreto hasta lo universal. Así aprendemos a amar y a conocer, a partir de la irrepetibilidad de cada existencia personal, hacia un máximo de unión, incluso de fusión, pero sin confusión ni disolución.

Éste es el recorrido que tratan de favorecer todas las religiones: desplegar este núcleo yoico, indelegable e intransferible, hacia el Tú de Dios –o el Todo–, ya sea en una única vida (modelo monoteísta-personalista-creacionista), ya en múltiples vidas (modelo inmanentista-transpersonalista-emanentista). En cualquier caso, en ambos casos se trata de llegar a descubrir que en cada unidad de amor-conciencia –que es cada ser humano y cada ser– está el todo, porque en cada mónada está dándose el Todo del todo.

Las diferentes tradiciones místicas han hablado de etapas o estaciones en el viaje, de ascensiones a la cumbre de la montaña, o de internalizaciones en las estancias cada vez más interiores de cuevas o castillos. Trataremos de ofrecer aquí una síntesis de estos recorridos, mostrando sus semejanzas estructurales. En todos ellos vemos confirmarse el principio de Teilhard de Chardin, según el cual «todo lo que se eleva, converge», tanto en el reino de la materia como del espíritu. O, lo que es lo mismo, «todo lo que se profundiza, confluye». Lo que proponen las distintas tradiciones religiosas es esa elevación –que al mismo tiempo es una profundidad– que conduce a la Uni-

dad. Y esto es lo que vamos a presentar a continuación, con un modo de proceder diferente del de la Primera Parte. Si bien en la anterior hemos subrayado las especificidades de cada tradición, en esta Segunda Parte vamos a mostrar la semejanza estructural de los diferentes caminos de reunificación de las individualidades –sea personales o comunitarias– en el Uno. Para ello presentaremos el legado de las grandes tradiciones religiosas a partir de cuatro capítulos: en el primero mostraremos el proceso que va de la toma de conciencia del yo y de sus límites hasta su propio trascendimiento; en el segundo capítulo presentaremos los modos de conocimiento propios de cada una de las etapas de esta transformación del yo; en el tercero explicitaremos los dos grandes modelos de concebir el encuentro final con Dios o la Realidad última; finalmente, en el cuarto capítulo identificaremos los signos comunes a todas las tradiciones que ponen de manifiesto que se ha alcanzado la esfera de lo divino.

CAPÍTULO 6

ASUNCIÓN Y DESAPROPIACIÓN DEL YO

«Quien quiera ponerse a salvo a sí mismo se perderá, pero el que se pierda por mí se salvará»

(Marcos 8,35)

«Solamente el yo individual plenamente desarrollado puede desprenderse del ego»

(Erich Fromm).

EL punto de partida de cada existencia es el yo individualizado que cada persona tiene por tarea aprender a habitar, conocer y asumir, para conducirlo hacia una plenitud de conciencia y de libertad. Al mismo tiempo que se va descubriendo la sacralidad e irreductibilidad del propio ser, se va aprendiendo a trascenderlo, para entrar en comunión con todos y con el Todo. Dicho de otro modo, la experiencia religiosa universal se mueve entre los dos extremos de un mismo arco: por un lado, custodia el carácter irreductible y sagrado de cada persona, pero, por otro, conduce hacia la Unidad del Todo, donde la individualidad parece perderse en una plenitud de comunión.

Al mismo tiempo, lo propio de la experiencia religiosa es indicar una dimensión irreductible del ser humano: la del espíritu. Su razón de ser es desvelar una profundidad que no se puede reducir ni a su corporeidad ni a su psiquismo, si bien es indesligable de ellos. De hecho, se podría hablar de tres vectores tan inextricables entre sí como irreducible es cada uno de ellos a los demás. Lo propio de los caminos religiosos es abordar al ser humano desde el vector del espíritu, pero no para anular los otros dos, sino todo lo contrario: para

integrarlos a partir de él. En ocasiones, el peligro de los caminos religiosos ha consistido en haber acentuado de tal manera esta dimensión que ha repercutido en detrimento de las otras dos. Por el contrario, cuanto mayor es la integración de los diferentes componentes, tanto más rico es el camino religioso. Ello nos lleva a hablar de una especie de «anatomía del alma» presente en todas las religiones.

1. La anatomía del alma

De un modo u otro, todas las tradiciones tratan de articular estos tres planos que están contenidos en el ser humano, en los cuales el yo ha de aprender a desenvolverse: el cuerpo, el psiquismo y el espíritu. Esta tríada fundamental se conoce en el judaísmo con los nombres de *basar, nefesh* y *ruah;* en el neoplatonismo, como *soma, psyché* y *noûs*[1]; en el cristianismo patrístico, como *soma, psyché* y *pneuma;* en la mística cristiana medieval, como *corpus, anima* y *mens* (o *spiritus*); en el sufismo, como *nafs* (alma carnal), *aql* (la razón y la afectividad naturales) y *rûh* (el espíritu, el cual participa del intelecto divino)[2]. En el hinduismo –simplificando el *sânkhya* clásico– se habla de los sentidos (*indriya*), de la conciencia (*citta*) y del *âtman* individual[3]. En el budismo cambia la cuestión, ya que se niega que exista un núcleo yoico real. Se habla, en cambio, de los cinco agregados (*skandha*, literalmente, «montón») que crean la ilusión de que hay un yo y que constituyen el complejo cuerpo-mente: la forma concreta del cuerpo, las sensaciones (captadas por los sentidos), las percepciones de objetos físicos y mentales, las construcciones psíquicas (los diversos impulsos que dan origen a los actos voluntarios) y la conciencia. Si bien en el *Hinâyâna* se niega que haya algo más, en el *Mahâyâna* se postula la existencia de una dimensión trascendente y consistente de la mente-espíritu, concebida como la *budeidad* –o la naturaleza búdica–. Sin embargo, esta *budeidad* –al igual que el *âtman* y el espíritu– no tiene nada que ver con la conciencia egoica habitual.

Cada tradición trata de dar razón de estas tres dimensiones que, sin estar desligadas, son distinguibles. Ello corresponde a la manifestación del Uno en los tres ámbitos de lo Real: el material (cosmos-cuerpo), el cognitivo-emocional (conciencia-psiquismo) y el divino (espíritu), la *tríada cosmoteándrica* que ya conocemos. Una tríada de la cual el ser humano no es simplemente una de sus partes, sino que él mismo existe en tanto que conjunción de ellas. De ahí que el hombre sea concebido como un microcosmos que recapitula en sí mismo tanto la escala de los seres como los tres ámbitos constitutivos de lo Real.

1. Cf. *Enéadas* V, 5,9.
2. Cf. Henry CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iranio* (1984), Siruela, Madrid 2000, pp. 82-83.
3. *Katha Up.*, I.3.10-11.

A su vez, estos tres ámbitos están en relación con tres modos de situarse ante la realidad: el reino de la necesidad, vinculado con el endurecimiento del autocentramiento; el reino del deseo, vinculado con la apertura a la alteridad; y el reino de la plenitud, lugar de la unión. Si bien se puede establecer cierta correspondencia entre corporeidad y necesidad, psiquismo y deseo, espíritu y plenitud, las interrelaciones son más complejas, ya que cada una de las tres dimensiones participa de los tres estadios. La meta final es alcanzar su plena unificación, horizonte que en algunas religiones está expresado por la creencia en la resurrección de los cuerpos[4].

Las religiones tratan de religar lo que está separado, tanto en cada ser humano como en la comunidad de los humanos. Cada tradición pretende ayudar a religar, es decir, a unificar las tres dimensiones. La sostenibilidad de una religión radica en su capacidad de integrar el mayor número posible de elementos discernibles contenidos en cada uno de los tres ámbitos. El actual encuentro de las religiones permite conocer y compartir la sabiduría que cada tradición aporta a la religación y unificación de la realidad cosmoteándrica.

Una visión que integra con particular precisión los diversos planos es la que encontramos en el hinduismo y las corrientes budistas influidas por el tantrismo, a partir de la anatomía de los *chakras*. En ella se articulan diversos ámbitos: el biológico, el etérico o energético y el espiritual. Los *chakras* son identificados en el plano intermedio (etérico o sutil), el cual sirve de mediación entre el plano denso del cuerpo físico y el intangible del plano espiritual. Más allá de sus verificaciones empíricas, nos parece interesante mencionar aquí esta

4. Así lo expresa Seyyed Hossein NASR: «La doctrina islámica y cristiana de la resurrección corporal significa, por encima de todo, la completa y total integración del hombre en la fase final de su devenir» (*Sufismo vivo*, Herder, Barcelona 1985, p. 60). Tal es uno de los significados de la danza sufí: la participación de todo el ser humano en la vida divina.

propuesta como modelo y símbolo de integración de los diversos planos y niveles que nos constituyen como humanos.

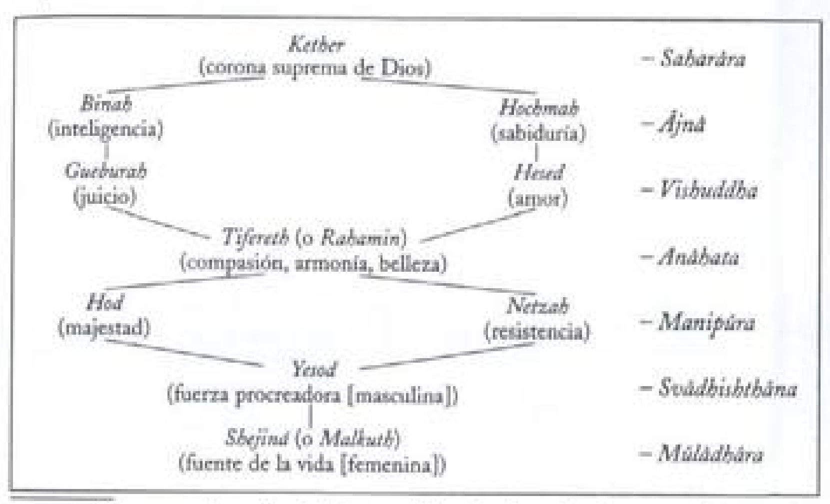
Cada *chakra* está ubicado en un punto determinado del cuerpo y rige toda su zona, afectando tanto a los órganos y glándulas correspondientes como a la actitud psico-espiritual que de ellos se desprende:

1. *Mûlâdhâra* está situado en la base de la columna y tiene que ver con el fundamento, base y arraigo de la persona en la tierra.
2. *Svâdisthâna* está vinculado a los órganos genitales y está relacionado con la capacidad de generar vida, con el deseo físico y la dominación.
3. *Manipûra* está situado en el plexo solar y está vinculado a las emociones, los temores, la personalidad y la estima propia.
4. *Anâhata* está situado a la altura del corazón y tiene relación con los sentimientos, con la capacidad de relacionarse y de amar, con la compasión y el perdón.
5. *Vishuddha* está ubicado en la garganta, está vinculado a la glándula tiroides y está relacionado con la capacidad de autoexpresión y creatividad.
6. *Âjnâ* está situado en el entrecejo y es el llamado «tercer ojo», el cual está vinculado con la glándula pineal y con el conocimiento intuitivo, la percepción profunda y la sabiduría.
7. Por último, *sahasrâra,* que está situado en la coronilla, el cual se abre a la dimensión propiamente espiritual y trascendente.

La tarea del ser humano consiste en despertar la energía que se halla contenida en el *chakra* raíz, donde se encuentra dormida y enroscada en forma de serpiente (*kundalinî*), y lograr que recorra los demás centros, abriéndolos a todas sus potencialidades y trascendiéndolos para elevarlos hasta el *chakra* de la coronilla. De este modo, la energía *kundalinî*, de carácter inmanente y femenino (*Shakti*), que representa a la tierra, se une a la energía del cielo, de carácter trascendente y masculino (*Shiva*), completando así las potencialidades del ser humano[5].

5. Existe una bibliografía abundante sobre este tema, pero a menudo excesivamente simplificada. Una obra fontal, que se publicó mucho antes de que el tema se pusiera de moda (1928), es la de: Sir John WOODROFF, *El poder serpentino*, Kier, Buenos Aires 1995. La extrañeza –o incluso el rechazo– que puede producir el título a quienes no están familiarizados con el hinduismo es un exponente de las diversas con-

Estos siete centros se pueden poner en relación con las diez *sefiroth* de la *Cábala*, las cuales también proporcionan un marco simbólico sugerente para integrar los diversos ámbitos. Estas diez emanaciones se pueden considerar desde dos perspectivas: por un lado, constituyen y manifiestan la *Qabod*, la majestad y gloria divinas (el principio trascendente e increado, homeomórficamente equivalente a lo representado aquí por *Shiva* en el hinduismo), mientras que por otro lado representan el Árbol de la vida y a *Adán Qadmón*, el «Hombre Primordial», es decir, el principio inmanente y el mundo creado, correspondiente a la *Shakti* hindú. Las *sefiroth* son emanaciones o potencias divinas –concebibles también como centros de vida– que descienden desde el plano divino y se distribuyen en otros tres planos (el intelectual, el ético y el material)[6]. Estos planos están constituidos por dos polaridades complementarias que interactúan entre sí: una suave y misericordiosa (a la derecha), y otra dura y severa (a la izquierda)[7]:



notaciones que tienen los símbolos en el interior de cada cultura o tradición: en las religiones semíticas y en la cristiana, la serpiente es símbolo del mal, mientras que en el hinduismo es expresión de la energía cósmica contenida en el interior de cada ser y que hay que aprender a despertar.

6. Desde otro punto de vista, los cuarto planos del mundo cabalísitico son: el arquetípico, constituido por *Kether*; el creativo, constituido por *hochmah* y *binah*; el formativo, constituido por las seis *sefiroth* siguientes; y el material, representado por *Malkuth*; cf. Dion FORTUNE, *La Cábala mística* (1935), Kier, Buenos Aires 1999.
7. Esta distribución es la macrocósmica y objetiva. Cuando se refiere al ser humano, microcósmico y subjetivo, el lado derecho pasa a ser el izquierdo, y viceversa.

Si bien el movimiento creador de Dios es descendente, el movimiento reintegrador del ser humano es ascendente y se realiza mediante una purificación moral y una intensificación espiritual: al partir del arraigo en el mundo material (décima *sefiroth*), se asume la fuerza creadora sexual (novena), para adquirir a continuación la consistencia del yo personal (octava y séptima); en la sexta *sefirot* se alcanza un punto de serenidad y equilibrio, para seguir ascendiendo hacia el mundo de las emociones (quinta), y luego del amor (cuarta); se prosigue por el mundo del conocimiento intelectual (tercera), para alcanzar luego la sabiduría (segunda) y, finalmente, reintegrarse en el plano divino (primera).

Las correspondencias con los *chakras* no son exactas, pero sí homeomórficas. Así, por ejemplo, aunque *anâhata* debería corresponderse con *hesed*, ya que ambas están relacionadas con el amor, la hemos puesto en relación con *tifereth*, en cuanto que ambas son el punto de encuentro entre los planos superiores y los planos inferiores. Por otro lado, el hecho de que ambos recorridos tengan numeraciones inversas muestra el acento específico de cada tradición: la Cábala, hija del judaísmo, subraya la primacía de la Trascendencia, mientras que la sucesión ascendente de los *chakras* manifiesta lo primordial de lo inmanente, propio de las corrientes tántricas del hinduismo y del budismo.

Estas anatomías simbólico-místicas pueden ponerse en relación con la antropología de la patrística cristiana, tomada del platonismo[8] y el neoplatonismo[9], en la que aparece otra tríada: el deseo (*epithymitikón*), relacionable con los tres primeros *chakras* y con las cinco últimas *sefiroth;* el ardor (*thymitikón*), relacionable con los dos siguientes *chakras* y con la quinta y cuarta *sefiroth;* y el de la razón (*logistikón*), vinculable a los dos penúltimos *chakras* y la tercera y segunda *sefiroth;* quedando el de la coronilla (*sahasrara*) y *kether* para el espíritu (*noûs*). Encontramos también paralelismos con la anatomía sufí, que distingue tres tipos de almas: *nafs ammâra,* literalmente el «alma imperativa», es decir, compulsiva, hija de la necesidad, que rige el yo pasional y sensual; *nafs lawwâma,* la que «censura o critica», esto es, la conciencia, relacionada con el intelecto (*'aql*); y, finalmente, el alma

8. *La República,* IV,433.
9. PLOTINO, *Enéadas* III, 6,2; IV, 4,20.28 y 7,14. Plotino menciona en ocasiones otra tríada en las potencias (*dynameis*) del alma: la perceptible (*oreguesthai*), la apetitiva (*antilambanesthai*) y la racional (*logisthesthai*): cf. VI, 9,1.

pacificada, *nafs motma'yanna,* relacionable con el corazón (*qalb*). En la filosofía *sânkhya,* uno de los seis sistemas del hinduismo, se considera todavía otra tríada: las tres *gunas* o cualidades que se encuentran en todas las manifestaciones del ser: *sattva,* cualidad de la luz y del bien; *rajas,* cualidad de la pasión y de la energía; y *tamas,* cualidad de la oscuridad y de la inercia[10]. «*Sattva* es lo que produce el deseo de sabiduría; *rajas,* la codicia y la ambición; mientras que *tamas* trae consigo la negligencia, la ilusión y la ignorancia», dice el *Bhagavad-Gitâ* (14,17). Se trata de lograr que la primera *guna* prevalezca sobre las demás, en un proceso de purificación cada vez más pleno: «Aquella alma a la que le llega la hora de la muerte encontrándose en un estado en el que *sattva* estaba en su apogeo, va a las regiones puras, donde moran aquellos que buscan la Verdad» (BG 14,14). Con todo, el ser humano está llamado a trascender estas tres cualidades para alcanzar la plena unión con Dios (BG 14, 19-20).

Otra imagen que aparece en universos diferentes (el platónico[11] y el hindú[12], entre los cuales no es imposible pensar en algún tipo de contacto histórico) es la del ser humano como un carro guiado por un auriga: los caballos son los sentidos, mientras que el auriga es el alma inmortal, que gobierna a los caballos por medio de la mente. En los textos hindúes, la imagen se precisa más: los caballos son los sentidos (*indriya*); el carro es el cuerpo; la mente (*manas*) son las riendas; el auriga es el intelecto (*buddhi*); y el señor del carro es el *âtman.* En el Budismo, en cambio, la imagen del carro es utilizada como falacia del ego: el carro no existe en sí mismo; sólo es el resultado de la combinación de diferentes elementos[13].

10. Estas tres cualidades son mencionadas en el *Bhagavad-Gitâ*, que les dedica los capítulos 14 y 17.
11. Cf. *Fedro,* 246ss.
12. Cf. *Katha Up.*, I.3. 3-10.
13. Es célebre el diálogo entre Nâgasena y el rey griego Milinda en que se ilustra la inconsistencia de un yo físico, psíquico o espiritual: «¿Es acaso el carruaje el eje, o las ruedas, la carrocería, el estandarte, el yugo, las riendas, las zurriagas todo junto? ¿Es acaso el carruaje algo aparte del eje, de las ruedas, de la carrocería, del estandarte, del yugo, de las riendas, de las zurriagas? (...). En verdad, la palabra "carruaje" es un mero sonido hueco» (citado por Raimon PANIKKAR, *El silencio de Buda,* Siruela, Madrid 1996, p. 93; el diálogo completo: pp. 91-95). Con todo, en el *Dhammapada,* uno de los textos clásicos del budismo, hallamos una evocación de esta imagen: «Aquel que controla firmemente sus sentidos, como el auriga sus caballos; aquel que está purificado del orgullo y desprovisto de las pasiones, a ese tal los dioses envidian» (*Dh* 94).

El lugar unificador del corazón

Además de estos tres grandes ámbitos discernibles del ser humano (el corporal, el psíquico y el espiritual), casi todas las tradiciones mencionan también la existencia de un centro unificador: el *corazón*, presente en el santuario interior de cada persona. El *corazón*, no como el inestable órgano de la afectividad (*thymós*) –ésta se sitúa en capas mucho más periféricas–, sino como el centro de la persona. En el budismo *Zen* se le denomina *hsin* o *shin*, y a veces se traduce mal por «mente». No es la mente, sino la sede de la sabiduría (*prajna*) y de la compasión (*karuna*).

En el judaísmo se habla de *leb*. Se considera que toda agresión contra la vida es una agresión contra el corazón[14]. Por eso se concibe como el lugar de la conversión: «Lava tu corazón para salvarte» (Jr 4,14); «Yo, el Señor, penetro el corazón, sondeo las entrañas» (Jr 17,30); «sobre todo, vigila el fondo del corazón, ya de que de él surge la vida» (Pr 4,23). También es muy apreciado en el islam y en el sufismo, donde se llega a él mediante el recuerdo (*dikr*) continuo de Dios. El significado etimológico del término (*qalb*) significa precisamente «conversión»[15]. Según un *hadith* del Profeta, «el corazón del creyente es el sitio de la revelación de Dios. El corazón del creyente es el trono de Dios. El corazón del creyente es el espejo de Dios».

En el hinduismo se habla del *hridaya âkasha* («espacio del corazón»)[16] y del *Garbha Griha* («la cueva interior»). Ramana Maharshi lo mencionaba muy frecuentemente, pero evitando que se identificara con un espacio localizable en el cuerpo:

> «El corazón espiritual no es uno de los *chakras* yogas; es el centro y fuente del ego-*âtman* y la morada del *Âtman* y, por lo tanto, el lugar de la Unión (...). Tal es el Centro de la experiencia espiritual según el testimonio de los Sabios (dos dedos a la derecha del centro, el lugar al que señalamos espontáneamente cuando decimos "yo". Este Corazón-Centro Espiritual es muy diferente del que impulsa la sangre, el órgano muscular conocido por el mismo nombre. El Corazón-Centro espiritual no es un órgano del cuerpo. Cabe decir de este Corazón que es el núcleo mismo del Ser, aquel con el cual la persona se identifica realmente (como significa literalmente la palabra en sánscrito), ya esté despierta, dormida o soñando, ya esté ocupada en una tarea o inmersa en el *samadhi*»[17].

14. Cf. Ex 9,14.
15. Cf. Maurice GLOTON, «Les secrets du coeur selon l'Islam»: *Revue Française de Yoga* 5 (1992), pp. 65-89.
16. Cf. Vicente MERLO, *La fascinación de Oriente*, Kairós, Barcelona 2002, pp. 83-88.



Los Evangelios también lo ponen con frecuencia en labios de Jesús: «De la abundancia del corazón habla la boca» (Mt 12,34); o bien: «donde esté vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón» (Lc 12,34). Se trata del tesoro escondido del Reino (Mt 13,44), al que no hay fácil acceso. Ello se debe a que, siendo el centro de la persona, no se puede llegar hasta él como conquistador, sino mediante el desprendimiento. Es el espacio desalojado por el ego, es decir, por el yo endurecido a causa del autocentramiento. Alcanzado ese lugar, se alcanza la comunión con el Origen, con todo y con todos. Pero para ello hay que hacer un largo recorrido: «La llevaré al desierto y le hablaré al corazón» (Os 2,16). El desierto es precisamente el lugar del despojo, que permite alcanzar el ámbito más profundo del ser humano allí donde su individualidad se abre al Todo.

2. Etapas en el recorrido

Si bien las *anatomías del alma* son una manera de expresar los distintos planos que están implicados en el proceso de asunción y transformación de nuestra compleja yoidad, los itinerarios místicos son otro modo, también casi universal, de referirse a los procesos que van desde el estado de la opacidad del yo autocentrado hasta las cimas o honduras más sublimes de la comunión y la transparencia. Estos estadios están presentes en todas las tradiciones: así, los Padres del Desierto y todo el monacato oriental posterior se reconocen en los treinta escalones de la *Escala Paradisi* de Juan Clímaco (siglo VII); la mística medieval y moderna cristiana se reconoce en la sucesión de las vías purgativa, iluminativa y unitiva; Guillermo de Saint-Thierry, en el siglo XI, hablará de tres grandes etapas: el hombre animal, el hombre racional y el espiritual[18]; San Ignacio de Loyola propone la sucesión de las Cuatro Semanas en sus *Ejercicios Espirituales;* Santa Teresa hablará de *siete Moradas;* San Juan de la Cruz, de la *Subida al*

17. Arthur OSBORNE, *Ramana Maharshi. El sendero del autoconocimiento* (1954), Kier, Argentina 1987, pp. 159-160.
18. *Carta a los Hermanos de Monte Dei*, Sígueme, Salamanca 1995.

Monte Carmelo y de la *Noche Oscura del alma;* los místicos sufíes mencionan las *estaciones espirituales;* en el Yoga se conciben ocho pasos; en el Zen se han hecho clásicos los diez cuadros *Zen* del boyero; en el jainismo se consideran catorce niveles de progreso espiritual o estadios de virtud[19], así como en la tradición de los indios toltecas de Centroamérica se distinguen tres estadios en el camino de la liberación: la senda del cazador, la del guerrero y la del hombre de conocimiento. De algún modo, también lo encontramos en las tres vías del hinduismo: la acción (*karma*), la devoción (*bhakti*) y el conocimiento (*jñana*). A grandes trazos, podemos asociarlos en el Islam con una progresión en tres tiempos: la ley (*Sharia*); la vía (*tariqa*) y la verdad (*haqiqah*)[20]. Este recorrido en tres etapas también puede reconocerse en la historia del pueblo de Israel: la esclavitud en Egipto corresponde al reino de la necesidad; la liberación y los cuarenta años simbólicos en el desierto representan el avance y la adquisición de madurez en la vida espiritual, el espacio del deseo; la llegada a la Tierra Prometida corresponde al tiempo de la Plenitud.

En definitiva, podríamos resumir así el itinerario que recorren todas las tradiciones religiosas: del reino de la *necesidad,* aislado en el autocentramiento, al reino del *deseo,* abierto a la alteridad; y del reino del *deseo* a la tierra de la *plenitud,* reino de la Unidad. De algún modo, el primer estadio concierne a los códigos morales de las religiones; el segundo, a las escuelas espirituales; y el tercero, a los itinerarios místicos. El final del Camino así como su recorrido tienen diferentes nombres y metáforas, unas más imaginativas y otras más abstractas, pero todas ellas suficientemente expresivas para percibir sus coincidencias fundamentales. Cada una de estas etapas está marcada por diversos tiempos de discontinuidad, donde se producen necesarias «muertes» o vaciamientos del ego para poder acceder a la siguiente.

Aunque esta extinción del *ego* sea la meta buscada por todas las tradiciones, los acentos y pedagogías son diferentes. Las religiones monoteístas toman como punto de partida el núcleo irreductible del yo individual, mientras que las religiones orientales están polarizadas por la experiencia del Todo que trasciende la conciencia individual.

19. Cf. Agustín PÁNIKER, *El Jainismo*, Kairós, Barcelona 2001, pp. 482-486.
20. «En la *sharia*, lo tuyo es tuyo, lo mío es mío; en la *tariqa*, lo tuyo es mío, lo mío es tuyo; en la *haqiqah* o *marifa*, no hay ni tuyo ni mío»; cf. A. SCHIMMEL, *Le soufisme ou la dimension mystique de l'Islam*, Cerf, Paris 1996, p. 132. Citado por Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 2000, p. 303.

Tal vez el cristianismo, por un lado, y el budismo, por otro, representan las posturas más extremas de estos dos polos. El cristianismo ha introducido el valor irreductible del yo personal, base de la cultura moderna de los derechos humanos, mientras que el budismo aporta la noción del *sunnyata,* ese «vacío» que está presente en todo y que permite la no-absolutización de nada.

El Occidente cristiano se muestra perplejo cuando el budismo aboga por la extinción del deseo, porque en nuestra antropología el deseo (*eros*) es el principio de vida, y pensamos que extinguir este impulso significa extinguir el instinto de la vida misma. Sin embargo, el término que utiliza el budismo para referirse al deseo no es *kâma,* sino *trishna,* palabra que connota la avidez y la sed de ese deseo, no el deseo en sí. Es lo que en lenguaje ignaciano se podría identificar con las «afecciones desordenadas». La *indiferencia* ignaciana, como la *apatheia* estoica y de los Padres del Desierto, no aboga por la muerte del principio de vida (*eros*), sino por la libertad interior con respecto a esas fuerzas compulsivas que nos arrastran devastadoramente hacia las personas y los objetos que deseamos.

Este proceso de transformación de las pulsiones del ego en cauces de comunión tiene múltiples itinerarios, los cuales le llevan al umbral de su misma desaparición para poder entrar en comunión con el Origen y fin de todo lo que existe.

Antes de pasar a detallar cada una de estas etapas, con unos interludios «oscuros», que hacen de tránsito entre ellas, quisiéramos mostrar cómo se reconocen en diferentes itinerarios aparentemente confusos o disconexos.

La *Escala del Paraíso* de Juan Clímaco (579-649), es el libro espiritual más leído en la Iglesia de Oriente después de la Biblia[21]. Concibe la ascensión hacia la unión con Dios en treinta escalones, en los que podemos identificar las etapas mencionadas:

Los dos escalones iniciales son:

1) la renuncia; y 2) el desprendimiento.

21. La edición española más asequible es: *Escala Espiritual*, Sígueme, Salamanca 1998, 264 pp. Vale la pena cotejarla con la edición francesa: *L'Echelle Sainte* (Spiritualité Orientale 24), Abbaye de Bellefontaine 1987, 386 pp.

Enseguida comienza el primer período de oscuridad, que se inicia con 3) el destierro y se extiende hasta el séptimo escalón, pasando por: 4) la obediencia, 5) la penitencia, 6) el recuerdo de la muerte y 7) la aflicción (*penthos*).

Consolidado un primer estadio de transformación, se descansa en la mansedumbre (8).

A continuación, el itinerario se adentra en un segundo interludio oscuro, donde se alcanzan zonas más profundas del psiquismo para purificarlas y liberarlas: 9) el rencor, 10) la maledicencia, 11) la locuacidad y el silencio, 12) la mentira, 13) el tedio (*akédia*), 14) la glotonería, 15) la castidad, 16) la avaricia, 17) la pobreza, 18) la dureza de corazón (*esclerokardía*), 19) la salmodia, 20) las vigilias, 21) la pusilanimidad, 22) la vanagloria y, finalmente, 23) la soberbia, que es la máxima tentación de autocentramiento.

Superadas estas etapas, se alcanza el estadio de plenitud, hecho de: 24) sencillez, 25) humildad, 26) discernimiento (*diakrisis*), 27) paz (*hesiquía*), 28) oración, 29) impasibilidad (*apatheia*), y finalmente, recapitulando todos los peldaños anteriores, se alcanza un estado de fe-esperanza-amor, en el que «la primera se presenta como un rayo, la segunda como luz, y el tercero como esfera. Todos como una sola irradiación, como un solo esplendor»[22].

San Juan de la Cruz utiliza también la imagen de una ascensión, en su caso al Monte Carmelo, el monte de la contemplación y de la unión. El ascenso está marcado por dos tipos de *noche*, distribuidas en dos ámbitos: el de los sentidos y el del psiquismo (hecho de memoria, entendimiento y voluntad), lo cual difracta los dos interludios purificativos en cuatro tiempos: la noche activa de los sentidos; la noche activa del espíritu; la noche pasiva de los sentidos y la noche pasiva del espíritu[23]. En las *noches activas*, el yo es quien marca el camino; en las *noches pasivas*, el yo se silencia, y sólo Dios guía.

Teresa de Jesús utiliza una imagen más femenina: el adentramiento en la cámara nupcial del castillo interior, compuesto por siete estancias:

22. *Op. cit.*, 30,2, p. 255.
23. Las noches activas están descritas en la *Subida del Monte Carmelo*; las noches pasivas, en la *Noche Oscura*.

En el exterior del castillo se halla un gusano lleno de mal olor (1M 3).

1. El primer paso consiste en tomar conciencia de este estado y querer entrar en el castillo. Se accede a la primera estancia por medio de la oración, atraída por el Señor del Castillo, que llama desde dentro, y por la cual el yo conoce un primer descentramiento. El resto del recorrido sólo es concebible mediante una intensa vida de oración, ya que es ella la que alumbra el camino y donde se opera la transformación del alma que ora.

A continuación vienen dos Moradas marcadas por el primer interludio oscuro:

2. Lo propio de la *Segunda Morada* será experimentar diversas tentaciones y sequedades, en las que el alma será abocada a retroceder; sólo le sostendrá la confianza y la determinación de seguir avanzando.

3. En la *Tercera Morada* se afina el deseo de no cometer faltas veniales, y pueden aumentar las sequedades (3M 1,6); a su vez, se dan los *contentamientos*, que son fruto del propio esfuerzo y todavía de una cierta autocomplacencia, la cual se habrá de purificar.

4. En la *Cuarta Morada* se accede a un cierto estadio de plenitud, tanto en el camino de la interioridad como en la apertura a la alteridad, de Dios y de los demás. Es entonces cuando aparecen propiamente los dones sobrenaturales y, con ellos, los *gustos*, que, a diferencia de los *contentamientos*, son puro don de Dios (4M 1,4); se da un recogimiento grande, y las obras interiores son suaves y pacíficas. En esta estancia es donde el gusanillo empieza a elaborar el capullo.

En la *Quinta Morada* se da el segundo interludio oscuro:

5. En ella se produce «una muerte sabrosa, un arrancamiento del alma de todas las operaciones que puede tener estando en el cuerpo» (5M 1,4). Gracias a tal muerte (5M 2,4-6; 3,5), «Dios se fija a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios y Dios en ella» (5M 1,9). El gusanillo se adentra en el capullo y muere. Sólo así puede convertirte en mariposa. Una mariposa que al principio no sabrá dónde posar su vuelo. Aparece, pues, un nuevo desasosiego. Se trata de un estadio en el que se desea hacer

cualquier tipo de penitencias por amor (5M 2,14) y en el que se desea desprenderse por completo del ego.

6. En la *Sexta Morada* se dan intensos momentos de unión (6M 2,2-4), pero una unión que aún será intermitente, cosa que causa «dolor amoroso» (6M 2,4). La mariposa sigue batiendo sus alas agitadamente, sin poder volar tan alto como querría (6M 6,4), con el deseo de compartir con los demás el gozo tan intenso que siente (6M 6,10).

7. Hasta la *Séptima Morada* no se consuma plenamente el desposorio (7M 1,3), convirtiéndose en matrimonio (7M 2,2). Ya no se trata de la luz de dos velas que pudieran separarse de nuevo, sino que es agua cayendo del cielo y haciéndose una con la del río, quedando inseparables para siempre (7M 2,4). Finalmente, la mariposa deja de agitarse y se abandona en el lecho nupcial (7M 3,12).

Estudios recientes han confirmado que esta imagen del castillo con siete estancias fue un tema recurrente en la mística musulmana, y particularmente en el ambiente de nuestra península en el siglo XVI[24]. Ello no disminuye la originalidad del texto de santa Teresa, que es plenamente genuino en su contenido, pero sí que manifiesta la existencia de arquetipos universales que hablan del fondo común del ser humano[25]. Por otro lado, los términos *morada* o *estancia*, utilizados por Santa Teresa, son asociables a la noción sufí de *estación* (*maqâm*), la cual se ha de distinguir de los *estados* (*hal*). Éstos son momentos puntuales de gracia, en los que la irrupción de Dios es plena y en los que no se requiere esfuerzo por parte del yo, sino tan

24. La obra en boga era los *Nawâdir*, de un autor anónimo del mismo siglo XVI. Anteriores a ella, al menos han sido identificadas otras tres en las que aparece la misma imagen: *Libro acerca de la profundidad de las cosas*, de AL-HAKÎM AL-TIRMIDÎ (siglo IX); *Moradas de los corazones*, de NÛRÎ (siglo IX); y *Kitâb hayât al-hayawân*, de AL-DAMÎRÎ (siglo XV); cf. Luce LÓPEZ-BARALT, «Teresa de Jesús y el Islam. El símil de los siete castillos concéntricos del alma», en (P. Beneito [ed.]) *Mujeres de Luz*, Trotta, Madrid 2001, pp. 53-75.

25. Con todo, Santa Teresa no parece ser consciente de esta influencia ambiental, sino que la atribuye a una inspiración de Dios que, por otro lado, también tiene resonancias joánicas (Jn 14,2): «Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí, porque yo no atinaba a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia, se me ofreció lo que ahora diré, para comenzar con algún fundamento: que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas» (1M 1,1).

sólo receptividad y disponibilidad. Las *estaciones*, en cambio, son etapas que se van consolidando con la gracia, pero también con esfuerzo a lo largo del camino, tal como sucede en las *moradas* de Santa Teresa[26].

El tema de las *estaciones* como estadios en el camino hacia la unión con Dios es antiguo en el sufismo. Ya en el siglo VIII, Ja'far al-Sakik habla de tres grandes etapas hacia la visión del rostro de Dios: las doce primaveras de la gnosis, las doce constelaciones del corazón y las cuarenta luces que emanan de la luz del Creador[27]. Más adelante, en un breve escrito de Shakik al-Balki, un maestro persa del siglo IX, se mencionan cuatro *estaciones:* el ascetismo, el temor, la nostalgia y el amor[28]. Reconocemos en ellas los tres estadios anteriormente presentados: por el ascetismo se controlan las compulsiones de la necesidad; por el temor y el recuerdo de la muerte se diluye la importancia del yo; por la nostalgia se estimula el deseo, y por el amor se alcanza la unión. En *El lenguaje de los pájaros*, el místico persa Farid Uddin Attar (siglo XII)[29] narra el viaje de treinta pájaros que parten en busca del Príncipe Simorg. Para llegar hasta él tienen que atravesar siete valles: el valle de la búsqueda (*talab*); el del amor (*'ische*); el del conocimiento (*ma'arifat*); el de la independencia (*istigna*); el de la unidad (*tawhid*); el del éxtasis (*hairat*) y, finalmente, el valle del despojo (*fakr*) y la extinción (*fanâ*). Lo más sorprendente es que al final del viaje descubren que ellos mismos eran *Simorg*, nombre que significa precisamente «treinta pájaros». Y también descubren que la vía ha quedado abierta, pero que ya no hay ni viajeros ni viaje.

Se ha llegado a pormenorizar tanto las etapas que algunos autores han llegado a distinguir mil y una estaciones. Kushairi, en cambio, distingue cincuenta estaciones, mientras que Ansari (siglo XI) habla de cien etapas. Aquí nos bastan las de Kushairi y las de Ansari. Enumerarlas nos parece ilustrativo para percibir que el ascenso no se produce linealmente, sino por medio de avances y retrocesos, en los que, tras la consolidación de ciertos estadios en el camino, parece caerse luego en agujeros regresivos. Propiamente, lo que sucede es que hay que pasar por noches pasivas en las que no se percibe la transformación que, en verdad, se está produciendo.

26. Cf. Miguel ASÍN PALACIOS, *Sâdalíes y Alumbrados*, Hiperión, Madrid 1990.
27. Cf. *ibid.*, p. 122.
28. C.W. ERNST, *Sufismo*, Oniro, Barcelona 1999, pp. 119-121.
29. Edicomunicación, Barcelona 1986.

Las cincuenta estaciones de Kushairi son: arrepentimiento, lucha, soledad, retiro, temor de Dios, abstinencia, ascetismo, silencio, miedo, esperanza, pena, hambre, abandono del deseo, terror, humildad, enfrentamiento al alma, recuerdo de los propios vicios, conformidad, confianza en Dios, agradecimiento, certeza, paciencia, meditación, satisfacción, servidumbre, deseo (*irada*), rectitud, sinceridad, veracidad, vergüenza, magnanimidad, recuerdo, caballerosidad, perspicacia, carácter, generosidad, prodigalidad, celos, santidad (*wilaya*), oración (*du'a'*), pobreza (*fakr*), pureza (*tasawuf*), hábitos, viaje, compañerismo, unidad, estados de agonía, gnosis (*ma'rifa*), amor (*mahabba*), anhelo (*shauk*)[30].

Ansari recoge treinta de las cincuenta estaciones de Kushairi, pero alterando con frecuencia su orden, lo cual pone todavía más de relieve la imposibilidad de fijar las etapas de la vida espiritual: debilidad, arrepentimiento (k-1)[31], autoexamen, penitencia, pensamiento, remembranza, continencia, vuelo, disciplina, audición, pena (k-11), miedo (k-9), compasión, terror (k-14), humillación, ascetismo (k-7), abstinencia (k-6), renuncia, esperanza (k-10), afecto, amabilidad, meditación (k-23), veneración, sinceridad (k-28), delicadeza, rectitud (k-27), confianza en Dios (k-19), resignación, honradez, rendición, paciencia (K-22), satisfacción (k-24), agradecimiento (k-20), vergüenza (k-30), veracidad (k-29), preferir a otros, carácter (k-35), humildad (k-15), caballerosidad (k-33), alegría, búsqueda, decisión, deseo (k-26), hábitos (k-43), certeza (k-21), intimidad, recuerdo (k-32), pobreza (k-41), riqueza, beneficencia, conocimiento (*'ilm*), sabiduría, visión, perspicacia (k-34), ampliación-esplendor, inspiración, tranquilidad, paz, concentración, amor (k-49), celos (k-38), anhelo (k-50), agitación, sed, éxtasis, aletargamiento, asombro, rayo, gusto-sabor, mirada fija, tiempo, pureza, felicidad, secreto, aliento, exilio, ahogo, ocultación (*gayba*), firmeza, descubrimiento, atestiguación, contemplación, vida, restricción, expansión, embriaguez, sobriedad, conjunción, separación, gnosis (k-48), aniquilación (*faná*), subsistencia, realización, ocultamiento (*talbis*), hallazgo, alejamiento, aislamiento, reunión (*jam'*) y Unidad (*tawjid*) (k-46)[32].

30. C.W. Ernst, *op. cit.*, p. 123.
31. La «k» seguida de un número hace referencia a la enumeración de estaciones de Kushairi.
32. C.W. Ernst, *op. cit.*, pp. 124-125; la fuente es: Abdallah Al-Ansari, *Les étapes des itineraries vers Dieu*, edición crítica y traducción francesa por S. de Largier de Beaurecuel, Le Cairo 1962.

A pesar de este camino zigzagueante, que en las últimas estaciones adquiere un carácter de avance y retroceso, en base a una sucesión de opuestos (restricción/expansión; embriaguez/sobriedad; conjunción/separación...), insistimos en señalar su coherencia interna, donde se pueden encontrar rasgos universales: un primer momento de arrepentimiento, con el que se rompe respecto del estado inicial de ofuscación y autocentramiento; unas etapas siguientes de ascetismo, temores y combates contra tentaciones diversas, tras de los cuales se llega a una primera situación de plenitud, para entrar de nuevo en una etapa inestable, que se refleja en las penúltimas estaciones, en las que se menciona el exilio, el ahogo, la compunción, la separación, la aniquilación, el alejamiento, el aislamiento... Finalmente, se consigue la unión con Dios. Según la tendencia del autor, se subrayará más el aspecto cognitivo o amoroso de este proceso y del encuentro final con Dios. Por otro lado, las pormenorizaciones de estos estadios dependen de los marcos dogmáticos de cada tradición, según sea el modo de concebir la naturaleza de Dios o de la Realidad absoluta.

También en los diez cuadros *Zen* sobre la búsqueda del buey podemos reconocer la progresión que hemos ido indicando: comienzan por un primer estadio de distracción, al que siguen dos etapas de gratificación (el descubrimiento de las huellas y el vislumbre del dorso del buey); en el cuarto y quinto cuadros tiene lugar la lucha por la captura y domesticación del buey; prosiguen dos cuadros más de consolidación de este estadio, en los cuales el boyero regresa a casa con su buey y se le ve descansando en casa, sin necesidad siquiera de vigilar al buey; en el octavo cuadro aparece el vacío, que marca la radicalidad del último interludio oscuro, para dar lugar a las dos últimas escenas, donde se expresa la plenitud de la iluminación, en la que reaparecen la naturaleza y el mercado, es decir, la realidad cotidiana de un modo transfigurado[33].

En definitiva, podemos decir que las religiones ofrecen, en primer lugar, un código de conducta que ayuda a tomar conciencia de la consistencia a la vez que de los límites del *ego*. Estas prescripciones morales delimitan el territorio de las necesidades de la indivi-

33. Cf. Arul M. Arokiasamy, *Vacío y plenitud*, San Pablo, Madrid 1995, pp. 81-100. Para una versión más explícitamente cristiana, cf. Mariano Ballester, *Cristo, el campesino y el buey*, San Pablo, Madrid 1998.

duación. Lo propio de los caminos espirituales de las diferentes tradiciones es avanzar en la transformación de tales instintos primarios, abrirlos a la alteridad y conducirlos finalmente a la comunión con la Totalidad y su Fuente. Esta renuncia del yo está hecha de diferentes formas de muerte que parecen conducir a su extinción, pero que, paradójicamente, llevan a su plenitud. En el estadio de la necesidad, las tres dimensiones (corporeidad, psiquismo y espíritu) están dislocadas tanto en su interior como entre sí. Los que han atravesado esas muertes y han tenido la experiencia de tal extinción hablan como de un desbordamiento del yo. Tras haber sido vaciados de lo que previamente contenían, sienten que han sido llenados de nuevo y que han quedado plenamente inundados, pero ya no de algo que hubiera que defender como antes desde la fortaleza del ego, sino con la conciencia de que ese yo se ha convertido en mero recipiente. Un yo que, más que contener, es ahora contenido por una plenitud de Presencia que hace que el mismo recipiente de su yo ya no tenga razón de ser.

Recorramos con más detenimiento el proceso mediante el cual las diferentes tradiciones tratan de unificar y acompañar la ascensión por estos tres estadios. Un recorrido que conduce al lugar del corazón, cofre del Misterio, al cual sólo se accede desde la desapropiación.

3. Las necesidades del ego

Los códigos morales de las religiones no tienen otro fin que marcar los límites del *ego*. Por *ego* entendemos el punto de partida de la conciencia individual, que en sus primeros estadios vive encerrada en sí misma y para sí misma. Así, el Decálogo hebreo (Dt 5,6-22) propone una contención de los instintos primarios, lo cual se puede comprender también como una pedagogía del deseo: después de los tres mandamientos dedicados a Dios, que ponen en primer lugar el absoluto de Dios, el cuarto se refiere al respeto y el agradecimiento por aquellos de quienes procede la vida: los propios progenitores; respetarlos es recordar que la vida no es una posesión, sino un don recibido, que se transmite de generación en generación. El quinto mandamiento –no matar– es tal vez el precepto más universal: hace referencia al control de la ira, esa fuerza instintiva que necesitamos para

la supervivencia de nuestra individualidad, pero que nos puede desbordar a costa de exterminar las individualidades ajenas. El sexto y el noveno mandamientos están referidos a la pulsión sexual, otra de las grandes fuerzas de la vida que hay que aprender a controlar para no convertir al otro en objeto. El séptimo (no robar) y el décimo (no desear los bienes del prójimo) se refieren al control de la codicia, fuente de todo tipo de desasosiegos, ansiedades y desarreglos, tanto en el ámbito de las relaciones interpersonales como entre los pueblos. El octavo precepto (no mentir) se refiere a la autenticidad de la palabra, y también de la propia vida.

En el islam encontramos una pedagogía semejante: el hecho de que el primer precepto del Corán sea la confesión de que «no hay otro dios que Dios, y que Mahoma es su profeta» es un modo de proclamar el absoluto de Dios como alternativa a ser dominado por la absolutización de las propias avideces. Tal es la razón de denunciar la idolatría: los dioses son la proyección y la sacralización de los propios deseos. «Siguieron el capricho de sus almas, rechazando la dirección que su Señor les había indicado» (Cor 53,23)[34]. Proclamar que Mahoma es su profeta significa fiarse de la palabra revelada ante la inautenticidad de otras palabras. En el Corán se explicita que la causa de la falsedad de ciertas interpretaciones de la Biblia que hacen los judíos es la justificación de los propios caprichos[35]. Sólo un Dios que sea trascendente a los propios deseos será capaz de evitar quedar atrapados en ellos. Por otro lado, en el Corán se encuentran múltiples exhortaciones a no sobrepasar los propios límites invadiendo a los demás, recordando con frecuencia las prescripciones básicas del decálogo bíblico[36], así como exhortando a no ser ambiciosos ni egoístas[37], sino justos y verdaderos[38], pacíficos, humildes y sinceros[39].

En el umbral de la práctica del Yoga, según la sistematización clásica de Patanjali, encontramos unas prescripciones muy semejantes a los mandamientos semíticos. Se trata de cinco «renunciamientos» (*Yamas*) que son previos a toda práctica espiritual: la no-violencia (*ahimsa*), la veracidad (*satya*), no robar (*asteya*), la austeridad

34. Ver también Cor 4,27; 13,37.
35. Cf. Cor 2,145; 5,48-49; 45,18;
36. Cf. Cor 4,29; 6,151-152; 17,23-25.33.
37. Cf. Cor 4,36.
38. Cf. Cor 4,69.94.135; 5,8.28; 9,119.
39. Cf. Cor 33,35.

(*aparigraha*) y la castidad (*brahmachaya*). Nótense los paralelismos con las prescripciones del Decálogo: la no-violencia (*ahimsa*) recoge, a la vez que amplía, el mandamiento de no matar; la veracidad también recoge y extiende el precepto de no mentir; la austeridad se puede poner en relación con el no codiciar; y la castidad con el sexto y el noveno. De nuevo, tenemos aquí la contención de las pulsiones fundamentales del ser humano. A su vez, cuatro de los *yamas* coinciden con cuatro de los cinco principios básicos de comportamiento del budismo: no matar a ningún ser viviente; no robar; no mantener relaciones sexuales ilegítimas y no mentir. El quinto que añade el budismo es el de no ingerir bebidas alcohólicas, como en el islam[40].

Si bien en el judaísmo, en el cristianismo y en el islam se llega a determinar un código ético como resultado de una relación con Dios y de una promesa de plenitud por parte de Él, en el hinduismo y en el budismo se llega a la concreción moral por otro camino. En las religiones monoteístas preside la idea de pecado, es decir, de ruptura de esa relación con Dios, mientras que en las religiones orientales predomina la idea de ignorancia (*avidya*). Una ignorancia causada por la tiranía del *ego*. Buda, tras su iluminación, llegó a cuatro convicciones, las llamadas *Cuatro Nobles Verdades*:

1. La existencia está llena de dolor (*dukkha*).
2. Este sufrimiento proviene de la avidez del deseo (*trishna*), el cual tiene cuatro ámbitos: los alimentos, los sentidos, los deseos de la voluntad y la conciencia, la cual se alimenta de las acciones pasadas.
3. El medio para liberarse de este deseo es el desapego, el cual se consigue por medio de la desidentificación con el *ego*, que es quien siente atracción o rechazo por las cosas y las personas.
4. El desapego, con la consiguiente iluminación que comporta, se consigue a través de ocho actitudes (la *óctuple vía*): la visión

40. En el jainismo se pronuncian doce votos (*vratas*), los cuales incluyen, a la vez que desarrollan, los *yamas* del yoga hindú, así como las cinco prescripciones budistas: no-violencia, sinceridad, honradez, castidad, desapego, limitación de los movimientos, limitación de las actividades, limitación del daño, limitación todavía mayor del radio de acción; práctica de la meditación, ayuno, y ser generoso. Con frecuencia se considera un decimotercer voto suplementario: la muerte iluminada y voluntaria. Cf. Agustín PÁNIKER, *op. cit.*, pp. 491-502.

correcta, la comprensión correcta, el habla correcta, la acción correcta, el medio de vida correcto, la diligencia correcta, la atención correcta y la concentración correcta.

Las dos primeras vías otorgan la lucidez indispensable para comenzar el camino. Las tres siguientes constituyen las bases de la moral budista (*síla*): un hablar correcto que comporta no mentir, no hablar mal de los demás, no provocar altercados y no exagerar; un actuar correcto que no consiste sólo en no perjudicar a los demás no matando y no robando, sino también tratando de ayudar a que encuentren el camino de su realización; y un medio de vida correcto, que consiste en vivir honradamente evitando todo tipo de comportamiento injusto. Estas tres vías han sido traducidas en los cinco preceptos morales antes mencionados, comunes para monjes y laicos[41].

De un modo semejante a las religiones semíticas, también el *Bhagavad-Gîtâ* asocia la idolatría con el deseo autocentrado: «Aquellos cuya visión les ha sido velada por el deseo y la concupiscencia entregan su amor a otros dioses y, guiados por su naturaleza inferior, se pierden por muchos otros caminos» (BG 7,20). Y es que «el deseo (*kâma*) lo oscurece todo» (BG 3,38). «El apego surge del deleite en los placeres de los sentidos; del apego surge el deseo; del deseo, la lujuria y el ansia de posesión; y esto conduce a la pasión y a la ira» (BG 2,62). Por el contrario, «el hombre que abandona el orgullo de la posesión, libre del sentimiento del "yo" y de "lo mío", alcanza la paz suprema» (BG 2,71).

Así pues, todas las religiones ofrecen, de un modo u otro, un código moral para marcar los límites del *ego*. Unas pautas de conducta que difieren poco en lo fundamental. Todas ellas giran en torno al dominio del propio deseo compulsivo que implica la no-voracidad de los demás: el respeto por la vida y las posesiones ajenas, la autenticidad del propio comportamiento, la veracidad de las propias palabras... Es decir, cada religión se dirige en primer lugar a pulir el núcleo individual. Los códigos morales indican los límites de cada uno, pero no dan los medios para hacerlo. Son imperativos urgentes, pero no indicaciones pacientes capaces de recorrer y adentrarse por los recovecos del ser humano, por sus vacíos y necesidades. Son los cami-

41. En el jainismo encontramos algo semejante, pero más simplificado. Se trata de las tres joyas (*triratna ratnatraya*): correcta visión, correcto conocimiento y correcta conducta; cf. *ibid.*, pp. 478-482.

nos espirituales que surgen en el interior de cada religión los que ofrecen los instrumentos para ir recorriendo e integrando las diferentes dimensiones que constituyen al ser humano y a cada persona en particular, con sus condicionamientos específicos, para irlas conduciendo a una mayor generosidad, donde el yo es olvidado porque se ha convertido en amor puro, en amor total. Este proceso se produce a través de períodos de arrancamiento y de muerte. La disolución del *ego* es un arte difícil. Así lo expresaba Ramana Maharshi, un místico hindú del siglo pasado:

> «El ego (*aham*) no existe. Elimina el ego, y la ignorancia desaparece (...). La ignorancia le pertenece al ego. ¿Por qué piensas en el ego y sufres? La ignorancia es lo que no existe. Sin embargo, la vida mundana requiere la hipótesis de esta ignorancia. Una ignorancia que consiste en el olvido del Ser (*Âtman*). ¿Puede existir la oscuridad ante la presencia del sol? ¿Puede haber ignorancia ante la presencia del Ser, auto-evidente y auto-luminoso? Si conoces el Ser, no habrá oscuridad ni ignorancia ni miseria. La mente es la que siente todos los problemas y la miseria (...). Cuando trates de buscar al ego (*aham*), que es el fundamento de toda la percepción del mundo y de todo lo demás, verás que realmente no existe y, por lo tanto, tampoco existe esta creación que ahora ves (...). El no-conocedor sólo ve la mente, que es un mero reflejo de la luz de la conciencia pura del Corazón. Es ignorante del corazón. ¿Por qué? Porque su mente está extrovertida y nunca ha buscado su fuente»[42].

A su modo, todos los caminos espirituales dicen que para salir de este estadio de ignorancia hay que recurrir asiduamente a la oración –o meditación–, donde el yo atisba que su vaciamiento no es aniquilación, sino posibilidad de una mayor comunión.

4. Primeros vaciamientos

Para lograr que las pulsiones depredadoras y autocentradas del *ego* se transformen en capacidades creadoras y generadoras de vida y de comunión, los caminos religiosos proponen dos tipos de trabajos, unos de tipo más corporal o exterior y otros de carácter más psíquico o interior. Los primeros se pueden identificar con lo que clásicamente se ha llamado la «mortificación», mientras que los segundos son identificables con la «abnegación». Respectivamente, estamos ante lo que San Juan de la Cruz llama la *noche activa de los sentidos y del espíritu*. Es activa porque depende de la propia voluntad.

42. *Sé lo que eres. Las enseñanzas de Sri Ramana Maharshi*, Sri Ramanasramam, Tiruvanamalai 1985, pp. 37-38.40.

Los trabajos corporales están relacionados con el control de las necesidades primarias: el ayuno, las vigilias, la abstinencia de comodidades, así como algún tipo de abstención sexual. Con ello se trata de controlar las pulsiones básicas del ser humano, no para negarlas, sino para eliminar de ellas su aspecto depredador y autoposesivo. «Si en tu humildad rebajas la cantidad de comida, consiguientemente se reducirán tus pasiones», dice Juan Clímaco[43]. Y Gandhi escribirá: «No hay oración sin ayuno, tomando el ayuno en su más amplio sentido. Un ayuno completo es una completa y literal negación de sí mismo. Es la más auténtica oración»[44]. Con respecto a estas renuncias corporales, San Juan Clímaco escribe en el primer escalón de su *Escala*: «Hacerse constante violencia y mortificación es la suerte de quienes intentan subir al cielo con el cuerpo. Especialmente a los principios de la marcha, cuando nuestra inclinación a los placeres y corazones insensatos, tienen que pasar por un sufrimiento abrumador para llegar al amor de Dios y a la santidad»[45]. Y añade: «Es penoso, realmente duro». La dureza de la mortificación depende del endurecimiento del yo. La mortificación se hace dura porque es el ego el que está endurecido, atrapado en sus propias dependencias. Esta dureza es lo que nos hace estar cerrados a la alteridad. Se trata de eliminar esa dureza recorriendo las diversas dimensiones de la persona.

En cuanto a las renuncias de carácter psíquico, son: el pensamiento de la muerte, ejercitarse en actos y servicios humildes que liberen de la necesidad del aprecio de los demás, no esperar beneficios personales de las propias acciones, renunciar a diversos tipos de posesión, ponerse a disposición de otra persona o de los demás en general...

Estos dos tipos de renuncia son claramente identificables en las prescripciones monásticas de las dos corrientes del budismo. En el

43. *Escala del Paraíso*, 6,14, p. 92.
44. *Truth is God*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1997, p. 50.
45. *Op. cit.*, 1,20, p. 33.

Theravada tienen un carácter más externo (no comer al mediodía, no utilizar asientos ni lechos cómodos, no adornarse con flores ni perfumarse, no divertirse, no recibir dinero), mientras que en el monacato del *Mahâyâna* están más referidas al yo interior: no hablar de los defectos ajenos; no alabarse a sí mismos ni insultar a otros; no ser envidiosos; no enfadarse y perdonar a los demás; no hablar mal de los tres tesoros (Buda, la doctrina y la Orden)[46]. En el cristianismo, los tres votos clásicos de la vida religiosa contienen elementos de ambos órdenes: la pobreza, la castidad y la obediencia, los cuales comportan tanto renuncias externas como internas.

El hinduismo conoce las distintas formas de austeridades y penitencias bajo el nombre de *tapas*, que significa el «fervor» o «calor» provocado por la acumulación de energía concentrada como fruto de los ayunos, vigilias, abstinencia sexual y otras formas de mortificación. El término *mortificación* adquiere en este contexto su significado exacto: dar muerte a las pulsiones del *ego*. De este modo, la energía corporal y afectiva, en lugar de derramarse y dispersarse, se concentra en el trabajo interior. La desnudez es una forma de despojo, presente entre algunos *saddhus* hindúes, pero sobre todo en la corriente *digambara* del jainismo[47].

Dos de los cinco pilares del islam –el Ramadán y la limosna– tienen que ver directamente con este aspecto exterior e interior de la contención y educación del deseo. El Ramadán afronta directamente el autodomino exterior de la necesidad, mientras que la prescripción de dar limosnas (*zakat*) está relacionada con el aspecto interno, en cuanto que trabaja la atención a la alteridad. Anualmente, a lo largo de treinta días, a través del ayuno de comida y bebida durante las horas solares, los musulmanes se ejercitan en controlar y educar los vínculos básicos vitales. Se trata de una pedagogía eficaz para descubrir que el ser humano es más que sus necesidades. Lo mismo sucede con la prescripción de la limosna, la cual consiste en entregar al bien común el diezmo de los propios muebles e inmuebles. Esta práctica deriva de los orígenes de la predicación de Mahoma, el cual se mostró particularmente atento a las necesidades de los pobres: las viudas, los huérfanos, los viajeros, los prisioneros, los enfermos y los

46. En el *Mahâyâna* existen 48 preceptos más, de carácter menor; cf. J. LÓPEZ-GAY, *La mística del Budismo*, BAC, Madrid 1974, pp. 175-176.
47. Sobre la cuestión de la desnudez en el jainismo, cf. A. PÁNIKER, *op. cit.*, pp. 190-201.

esclavos; en definitiva, de todo aquel que necesita ser socorrido y ayudado[48]. La solicitud por el «otro» lleva a salir de la absolutización de uno mismo.

El camino de los indios toltecas apunta directamente al vaciamiento del *ego*: «Te preocupas demasiado de ti mismo –le dice don Juan a Carlos Castaneda–. Ése es el problema. Y eso produce una inmensa fatiga. Busca y ve las maravillas que te rodean. Te cansarás de mirarte a ti mismo, y el cansancio te hará sordo y ciego para todo lo demás»[49]. Y prosigue: «Mientras te sientas lo más importante del mundo, no podrás apreciar en verdad el mundo que te rodea. Nada más te ves a ti mismo»[50]. Para vivir en autenticidad, la tradición tolteca comienza proponiendo la *senda del guerrero*, la cual tiene las siguientes etapas: perder la importancia personal; superar el vicio de abandonarse a uno mismo; lograr la impecabilidad de la no-compasión, la cual está ligada a la no-acción; y llegar a parar el diálogo interno, lo cual posibilita el *ver*, cuestión que dejamos para el capítulo siguiente. Para avanzar y no detenerse en el camino hay que estar atento continuamente a cuatro enemigos y no dejarse vencer por ellos en ningún momento: el miedo, la seducción de la claridad, el poder y la vejez. «Nos hacemos infelices o nos hacemos fuertes. La cantidad de trabajo es la misma»[51].

Todo comienza por saber perder la importancia personal, sin por ello destruir la conciencia individual:

> «La importancia personal no es algo sencillo ni ingenuo. Por una parte, es el núcleo de todo lo que tiene valor en nosotros y, por otra, es el núcleo de toda nuestra podredumbre. Deshacerse de la importancia personal requiere una obra maestra de estrategia»[52].

Uno de los métodos más eficaces que proponen los indios toltecas consiste en dialogar asiduamente con la muerte. Es una forma muy eficaz de tomar conciencia de que somos seres radicalmente caducos: «¿Cómo puede uno darse tanta importancia sabiendo que la muerte nos está acechando? Cuando estés impaciente, lo que debes hacer es volverte a tu izquierda y pedir consejo a tu muerte. Una

48. Cf. Cor 2,215.254. 277; 3,17; 4,36; 5,12; 8,1; 9,71; 16,90-91; 22,78; 42,38-39; 70,24-25; 76,8; 89, 17-20; 90,12-16; 93; 103.
49. *Las enseñanzas de don Juan*, FCE, México 1977, p. 71.
50. *Viaje a Ixtlán*, FCE, México 1979, p. 48.
51. *Ibid.*, p. 256.

inmensa cantidad de mezquindad se pierde sólo con que tu muerte te haga un gesto, o con que logres echarle un vistazo, o simplemente con que tengas la sensación de que tu compañera está allí vigilándote (...). La muerte es la única consejera sabia que tenemos»[53]. La meditación de la muerte está presente en otras tradiciones religiosas: la hallamos en algunos pasajes de los *Ejercicios* de San Ignacio (EE, 71 y 78,2), así como sirve de ayuda para la toma de decisiones importantes en la vida: «Considerar como si estuviese en artículo de muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el modo de la presente elección» (EE, 186). Está presente en ciertos monasterios ortodoxos, donde los monjes cavan su tumba en vida y pasan largos ratos de meditación ante ella. Aparece como el sexto escalón de la *Escala del Paraíso* de Juan Clímaco: «A los que piensan en la muerte, ésta les hace dulces las injurias y humillaciones» (6,6). Se halla en la tradición hindú, entre determinados *saddhus* que se cubren de ceniza y toman los alimentos en cráneos humanos. Hemos visto que también aparece entre los métodos de meditación budista, en los que se propone imaginar en diez etapas cómo el propio cuerpo se va descomponiendo.

Todo ello no tiene nada de macabro, sino que es una forma de ayudar a tomar conciencia de la inconsistencia del *ego*. Pensar en la muerte ayuda a hacerse libres, porque recuerda a nuestras relaciones compulsivas y dependientes, que no son absolutas, sino que en cualquier momento pueden disolverse. Nuestra participación en la relacionalidad es totalmente voluntaria, y la libertad radical que da el pensar en la precariedad de nuestra condición humana es vigorizante[54]. Precisamente, uno de los dramas de nuestra cultura actual es el ocultamiento de la muerte, lo que nos hace vivir aferrados a la vida sin ninguna libertad.

Carl Gustav Jung explica la experiencia que repentinamente tuvo de su propia inconsistencia al entrar en un templo de Sri Lanka:

«Cuando me acerqué a los peldaños de la entrada en la roca, me sucedió algo extraño: tuve la sensación de que todo aquello desapa-

52. Carlos CASTANEDA, *El fuego interno*, Swan, Madrid 1985, p. 44.
53. Cf. *Viaje a Ixtlán*, p. 63.
54. R. THURMAN, hablando del pueblo tibetano, dice: «La belleza única de su civilización proviene en gran medida de su vívida comprensión de la inmediatez de la muerte y de la libertad que conlleva esa comprensión» [en su introducción a Padma SAMBHAVA, *El Libro tibetano de los muertos*, Kairós, Barcelona 1994, p. 39].

recía borrado por mí. Todo cuanto pensaba, deseaba o creía, toda la fantasmagoría de la existencia terrena me abandonó o me fue arrebatada. Fue un proceso extraordinariamente doloroso. Pero algo quedó, pues era como si todo lo que había vivido o realizado, todo cuanto había sucedido a mi alrededor, lo tuviese ahora conmigo. Podría decir también que todo ello estaba en mí, y que yo era ello. Por así decirlo, yo me componía de todo aquello. Me componía de mis historias y tenía la sensación plena de ser ahora Yo. "Yo soy este haz de lo realizado y lo pasado". Esta vivencia me dio la sensación de la más extrema miseria, pero también, a la vez, de la mayor satisfacción. No existía nada que yo pretendiese o desease, sino que permanecía, por así decirlo, objetivo. Yo era esto: lo que había vivido. Es verdad que primero predominó la sensación de la aniquilación, de ser arrebatado o de ser despojado, pero repentinamente también esto pasó. Todo parecía expirado, quedaba un *fait accompli*, sin relación alguna con lo antiguo. Ya no podía lamentar que algo hubiera desaparecido o caducado. Por el contrario, tenía todo lo que yo era, y no tenía más que eso»[55].

Lo que Jung percibió de un modo inmediato e instantáneo es lo que se pretende alcanzar mediante las prácticas que hemos visto. Así, logrados ciertos grados de autodominio y de renuncia, el yo aprende a ceñirse a sus propios límites. De este modo puede descubrir el rostro de los demás, así como empieza a atisbar su propia profundidad.

5. El yo abierto a la alteridad y a la interioridad

Si bien «cuando se persiguen los propios intereses no se ve a la persona humana», dirá el Archimandrita Sophrony[56], cuando se dejan de perseguir se comienza a percibir el rostro del otro, así como lo que el *Zen* llama el propio «rostro original» o la «naturaleza esencial».

El Sermón de la Montaña (Mt 5-7) es un exponente de cómo la atención al trabajo interior es al mismo tiempo una apertura a la alteridad. Este estadio se corresponde con el código moral del Evangelio, el cual se presenta como una extensión del decálogo de Moisés,

55. Tal experiencia la tuvo en el año 1944, durante un viaje a la India que se prolongó durante seis meses: *Recuerdos, sueños, pensamientos* (1961), Seix Barral, Barcelona 1996, pp. 297-298.
56. Archimandrita SOPHRONY, *San Silouan el Athonita*, Encuentro, Madrid 1996, p. 56.

dado también en una montaña. Jesús no suprime los mandamientos de la Primera Alianza (Mt 5,17-20), que consideraría como una *ética de mínimos*, sino que trata de aumentar el campo de donación: no se trata sólo de no matar, sino ni siquiera de enfadarse o de insultar a un hermano (Mt 5,21-26); no es cuestión sólo de no cometer adulterio, sino de no desear con la mirada (Mt 5,27-30); no se trata únicamente no de jurar en nombre de Dios, sino de no jurar en nombre de nada (Mt 5,33-37); no es sólo cuestión de no mentir, sino de dar plena veracidad a nuestros *síes* y nuestros *noes* (Mt 5,37); no se trata sólo de no robar, sino de no atesorar y, a cambio, confiar (Mt 6,25-34). En definitiva, el comportamiento ético consiste en alcanzar la conciencia de que los demás son como yo: «Todo lo que deseéis que os hagan los demás, hacedlo vosotros por ellos. Ésta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,12). Estamos ante el mismo tipo de pauta que dio Confucio cuando fue interrogado sobre el significado de *jên* (bondad, benevolencia, humildad): «No hagáis a los demás lo que no queráis que os hagan a vosotros»[57].

Del mismo modo, el confucionismo señala el vínculo entre autodominio y alteridad: «El hombre avanzado se ocupa de lo fundamental porque, una vez que lo fundamental ha sido establecido, los caminos salen naturalmente de la raíz. La piedad filial y el amor fraternal son el origen de todas las acciones benevolentes»[58]. El confucionismo se basa en cuatro virtudes sobre las que se construye la armonía de la comunidad: *jên* (bondad); *Yi* (rectitud); *li* (corrección, decoro); *chih* (conocimiento, habilidad para distinguir lo verdadero de lo falso). Posteriormente, el neoconfucionismo del siglo XII añadió una quinta virtud: el *cheng* (honradez, lealtad, buena fe). Estas actitudes requieren haber trabajado previamente las fuerzas compulsivas y depredadoras del *ego*.

En el hinduismo, tal serenidad de comportamiento se alcanza mediante el ejercicio de la acción desinteresada o la «inacción en la acción» (*naishkarmya karman*), que es lo propio del *Karma Yoga*, es decir, de «la unión a Dios por medio de la acción». Tal vez se trate de la aportación más característica del *Bhagavad-Gītā*. La clave está en no desear autocentradamente:

57. *Los Cuatro Libros. Analectas de Confucio*, Alfaguara, Barcelona 1982, XII,2, p. 79.
58. *Op. cit.*, I.II.2, p. 3.

«La persona que se mantiene igual en la censura que en la alabanza, silenciosa, satisfecha de todo, sin hogar, llena de una firme resolución, es querida por Mí» (BG 12,19)[59].

«El que se aparta de la acción, pero no aparta su mente de la avidez de los sentidos, vive en la ilusión y es un falso seguidor del yoga. Pero el que, manteniendo sus sentidos bajo control y libre de apego, se entrega al camino del *Karma Yoga*, éste es en verdad un gran hombre (...). En este mundo todos somos esclavos de la acción, a menos que se convierta en adoración (...). Realiza tus acciones con pureza, libres de la esclavitud del deseo» (BG 3, 6-7.9).

«Actúa sin apegos y realiza el trabajo que debas hacer, pues el hombre cuyo trabajo es puro, obtiene sin duda lo Supremo» (BG 3,19).

La finalidad de la acción desinteresada, libre de todo apego (BG 3,9), es la de colaborar con la solidaridad cósmica en el mantenimiento del orden y el ritmo del mundo[60]. Tal fue el camino de santificación de Gandhi: «Del mismo modo que el ignorante ejecuta sus acciones apegado al resultado de ellas, el sabio trabaja desinteresadamente para el bien de la humanidad» (BG 3,25).

Es extraordinariamente semejante al *Karma Yoga* del *Bhagavad-Gītā* la concepción tolteca del *no-hacer*, así como también el «no-hacer» taoísta (*wu wei*). Don Juan explicará a Carlos Castaneda que un determinado objeto adquiere la apariencia de objeto a causa del *hacer* que proyectamos sobre él: nuestros intereses, expectativas, temores... *Mirarlo* es *hacer*, pero *verlo* es *no-hacer*. Una roca es una roca por todas las cosas que sabemos *hacerle*. La labor del guerrero consiste en darse cuenta de las múltiples líneas que nos unen con las cosas. El cuerpo capta muchas más cosas que la mente. «El mundo es el mundo porque tú conoces el *hacer* implicado en hacerlo así. Si no conocieras su *hacer*, el mundo sería distinto»[61]. «Llegar a ese ser, al ser que va a morir, es el *no-hacer* de la persona»[62]. Entonces se

59. También: «El hombre de buena voluntad, que muestra simpatía y compasión por todas las criaturas, que, libre de todo egoísmo, ya no concibe pensamientos como "yo" o "mío", dotado de una paz estable, permanece en armonía tanto en los momentos de placer como en los de desdicha, manteniendo una actitud continua de perdón hacia toda ofensa (...), este hombre en verdad me ama, al igual que Yo le amo a él» (BG 12,13-14). También BG 12,15-18.
60. Ello está indicado con el término *lokasamgraha*.
61. *Viaje a Ixtlán*, p. 265.
62. *Ibid.*, p. 277.

alcanza un estado interior que le hace decir a don Juan: «Nunca me enojo con nadie. Ningún ser humano puede hacer nada lo bastante importante para enojarme. Uno se enoja con la gente cuando siente que sus actos son importantes. Yo ya no siento esto»[63]. Del mismo modo, Lao-Tse dirá: «Quien actúa fracasa; quien retiene, pierde; el santo no actúa y no fracasa; no retiene nada y no pierde nada»[64].

De alguna manera, la segunda etapa del Yoga (*Niyamas*) tiene que ver con este segundo estadio del yo, donde las cinco *observancias* ya no están formuladas en forma de negaciones, sino de positividades: la limpieza (*shauca*), la alegría interior (*santosha*), la austeridad (*tapas*), el estudio de las Escrituras (*svâdhyâya*) y la entrega a Dios (*Ishvara pranidhâna*). La persona ya no está centrada ni tensa en la contención de sus pulsiones, sino que, habiéndolas controlado, puede empezar a gozar de la expansión de su ser. Del mismo modo, en el budismo, habiendo asentado las bases morales en las cinco primeras vías, se abre el ámbito de la disciplina mental, lo que también se podría llamar «trabajo de la interioridad». Así se pueden recorrer las tres últimas vías: la diligencia correcta, la atención correcta y la concentración correcta, las cuales conducen a diversos grados de contemplación y de sabiduría, como veremos en el próximo capítulo.

En este segundo estadio, pues, se alcanza un estado de ecuanimidad y de libertad interior que es llamado de diversos modos: *apatheia*, por los Padres del Desierto; *indiferencia*, en la tradición ignaciana; *virâga*, en el hinduismo; *mu-shin* («no-corazón»), en el Zen... El Maestro Dogen (siglo XII) dirá:

> «Esta vida-muerte es la Vida del Buda. Si tratamos de deshacernos de ella, perdemos la vida del Buda. Pero si nos apegamos a la vida-muerte, también perdemos la vida del Buda. Estaríamos en ambos casos deteniéndonos en lo circunstancial del Buda. Si ni lo detestamos ni lo deseamos, por primera vez estamos en el corazón del Buda»[65];

y también:

> «El gran camino no es difícil, pero es incompatible con él escoger y seleccionar. Sin rechazo ni apego, el camino es evidente. Pero la más mínima diferencia produce una distancia como del cielo a la tierra. Si se quiere captar el aquí y ahora, no ha de haber preferencia ni aversión»[66].

63. *Las enseñanzas de don Juan*, p. 96.
64. *Tao Te King*, LXIV.
65. *Shobogenzo*, cap. «Vida-muerte»; citado por K.J. KAKICHI, *El Zen y la Biblia*, Paulinas, Madrid 1981, p. 162.

Son palabras sorprendentemente cercanas a la noción ignaciana de la indiferencia:

> «Me hallo en tal punto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta...» (EE,166).

Encontramos casi los mismos términos en el *Bhagavad-Gitâ*:

> «Sólo cuando el alma encuentre la paz, la persona estará en paz. Tanto si hace frío como si hace calor, tanto en el placer como en el dolor, tanto en la gloria como en la desgracia, él siempre está unido a Él» (BG 6,7).

Este estado no se puede confundir en absoluto con la insensibilidad, sino que es una libertad soberana respecto de las apetencias y rechazos del *ego*. «El hombre que ha renunciado al fruto de sus acciones está siempre contento y libre de toda dependencia, y aunque interviene en la acción, él no actúa», dirá el *Bhagavad-Gitâ* (4,20).

Encontramos los mismos rasgos en el sufismo: «Quien es extraño a poder, fama y riquezas, convive en armonía con todos», dice Sa'adi[67]. Y Nurbajash, un sufí contemporáneo: «Quien se ofende, es porque siente ser alguien; y quien se siente alguien no es sufí. El que siente ser alguien está atrapado en la dualidad y es un infiel. El sufí, en cambio, es monoteísta y un eterno enamorado de Dios»[68].

Parecería que no habría mucho más camino por recorrer una vez llegados aquí. Sin embargo, apenas estamos a mitad del itinerario. Alcanzado este punto, los códigos morales no tienen nada más que decir, y las prácticas y consejos espirituales comunes con frecuencia se detienen en este estadio. Sin embargo, quedan profundidades insondables aún por descubrir. Todavía estamos en el terreno conocido del yo. Para avanzar se requiere una intensificación de la vida de oración o de meditación.

66. *Shin-jin-mei* («Inscripción de fe acerca de la mente-corazón»), texto recitado en las sesiones de meditación Zen; cf. Arul M. AROKIASAMY, *Vacío y plenitud*, San Pablo, Madrid 1996 p. 192.
67. Cf. *La experiencia del fuego*, p. 144.
68. Cf. *ibid.*, pp. 144-145.

6. Ulteriores vaciamientos

Para alcanzar el terreno de la mística hay que adentrarse en tierra desconocida y atravesar nuevas noches. Este paso por la muerte radical del *ego* está presente en las palabras de Jesús: «Quien quiera conservarse a sí mismo morirá, pero el que muera por mí se salvará» (Mt 8,35). La palabra que utiliza Jesús para referirse a este «sí mismo» es *psyché*. De lo que se trata es de trascender los límites del propio psiquismo –afectos, ideas, proyectos, seguridades, incluso creencias– que todavía están autorreferidos. Por tal muerte tuvo que pasar el propio Jesús. En este sentido, el relato de la Pasión puede leerse como la última pérdida del yo individual de Jesús para alcanzar la plenitud de la vida como Resucitado. «Si el grano de trigo no muere, se queda solo; pero si muere, produce fruto, y un fruto abundante» (Jn 12,24). Sólo muriendo totalmente a su individualidad podrá Jesús contener en sí la totalidad. Sin una *kénosis* radical no hay acceso a una forma nueva del yo, en la que se podrá sentir identificado con todos los *yoes:* «Lo que hicisteis a uno de estos hermanos vuestros más pequeños, lo hicisteis conmigo» (Mt 25,40).

Se trata de adentrarse en lo que San Juan de la Cruz llama las *noches pasivas,* tanto de los sentidos como del espíritu. Las *noches activas* dependen del propio esfuerzo, de la propia determinación. Pero la determinación implica que todavía hay un yo que quiere algo. Si en la primera estrofa del poema de la *Subida del Monte Carmelo* se habla de «no querer»[69], remitiendo todavía a la propia voluntad, en la estrofa siguiente se habla en términos de «haber de ir», más allá del propio querer:

> «Para venir a lo que no gustas,
> has de ir por donde no gustas.
> Para venir a lo que no sabes,
> Has de ir por donde no sabes.
> Para venir a lo que no posees,
> Has de ir por donde no posees.
> Para venir a lo que no eres,
> Has de ir por donde no eres»[70].

69. «Para venir a gustarlo todo / no *quieras* tener gusto en nada. / Para venir a poseerlo todo / no *quieras* poseer algo en nada. / Para venir a serlo todo / no *quieras* ser algo en nada. / Para venir a saberlo todo / no quieras *saber* algo en nada»: 1S 13,11, en *Obras Completas,* Ed. de Espiritualidad, Madrid 1993, p. 212.
70. *Ibidem.*

Los verbos son cada vez más densos: gustar, saber, poseer, ser. A través de ellos se recorren los diversos ámbitos que hay que transformar: comenzando por los más externos del *gustar* de los sentidos y de los afectos, continuando por el *saber* del conocimiento y por el *poseer* del corazón, para llegar finalmente al ámbito mismo del *ser,* que abarca los anteriores. Este vaciamiento es implacable, para que realmente se produzca la transformación del yo en Dios, en todas sus dimensiones:

> «Por no haber llegado todavía a la perfección, que es la unión del alma con Dios, queriendo Dios desnudarlos de *este viejo hombre y vestirlos del nuevo* (Col 3,10), desnúdales las potencias y afecciones y sentidos, así espirituales como sensitivos, así exteriores como interiores, dejando a oscuras el entendimiento, y la voluntad a secas, y vacía la memoria, y las afecciones del alma en suma aflicción, para que esta privación sea uno de los principios que se requiere en el espíritu para que se introduzca y una en él la forma espiritual del espíritu, que es la unión del amor»[71].

«La forma espiritual del espíritu» busca desalojar un lugar, no ya en el *ego,* sino en el mismo yo, para poderse introducir. La paradoja consiste en que el espíritu no tiene forma, y menos aún necesidades espaciales, pero es una manera de hablar de lo intangible.

En el Maestro Eckhart encontramos la misma radicalidad en lo que él llama la *pobreza de espíritu,* la cual considera como condición y puerta para acceder al verdadero ser de Dios: «Un hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene»[72]. De este modo, llega hasta el extremo de decir: «Mientras el hombre tenga la voluntad de cumplir la preciosa voluntad de Dios, no posee la pobreza de la que hablamos; pues en él todavía hay una voluntad que quiere satisfacer a Dios, y eso no es la pobreza correcta. Pues si el hombre quiere ser verdaderamente pobre, debe mantenerse tan vacío de su voluntad creada como hacía cuando él todavía no era»[73]. Y todavía más radicalmente: «Cuando Dios encuentra al hombre tan pobre, entonces actúa, y el hombre padece a Dios en sí mismo; Dios es un lugar propio para sus obras gracias al hecho de que Dios puede obrar enton-

71. *Noche Oscura,* Lib. II, cap. 3,3.
72. Del sermón «Los pobres de espíritu», en *El fruto de la nada,* Siruela, Madrid 1998, p. 76.
73. *Ibidem.*

ces en sí mismo. En esta pobreza, el hombre reencuentra al ser eterno que él ya había sido y que ahora es y será para siempre»[74]. Así «el hombre consigue con esa pobreza lo que él es eternamente y lo que será siempre. En todo eso, Dios es uno con el espíritu, y ésa es la extrema pobreza que se puede encontrar»[75].

Esta *gran muerte* –también llamada la *gran duda*– está explícitamente presente en la Escuela *Rinzai* del *Zen*. Sin ella no es viable alcanzar el *satori*. Sólo es posible despertar si no hay sombra de *ego*. Para captar la plenitud del vacío (*sûnyatâ*) hay que estar vacío, según el principio de que sólo lo semejante conoce lo semejante. Con palabras del filósofo japonés Nishitani: «La gran duda representa no sólo la cumbre del yo que duda, sino además el momento de su perecer dejando de ser yo (...). En ese momento, el yo es al mismo tiempo la nada del yo, y esta nada es el *locus* de la nada, donde tiene lugar la transformación más allá de la *gran duda*. La *gran duda*, como campo de conversión de la gran duda misma, no puede emerger sino como un *locus* de la nada; por eso es grande»[76]. De ahí que D.T. Suzuki llegue a decir: «Yo soy, porque yo no soy»[77]. «En la *gran muerte*, el cielo y la tierra se renuevan», y «bajo la *gran muerte* surge la gran iluminación»[78]. Nos hallamos en el octavo cuadro del boyero: un círculo en blanco donde no hay ningún trazo. Es el vacío en estado puro. Sólo penetrándolo puede aparecer lo que en el *Zen* se llama «el rostro original», la naturaleza búdica del ser humano.

En el sufismo, el término para referirse a este radical vaciamiento o desalojo del yo es *fanâ*, que significa «extinción». Para llegar a él hay que pasar por las oscuridades que aparecen en las últimas *estaciones* que veíamos anteriormente: *pobreza* y *estados de agonía* en Kushairi, y *exilio, ahogo, ocultación, separación, ocultamiento, alejamiento* y *aislamiento* en Ansari. Esta extinción (*fanâ*) es el último valle del viaje de los pájaros hacia *Simorg*:

> «Lo que se puede considerar como la esencia de este último valle es el olvido, el mutismo, la sordera y el desvanecimiento. Allí ves desaparecer, por un solo rayo de sol espiritual, los millares de eternas sombras que te rodeaban. Cuando el océano de la inmensidad viene a agitar las olas, ¿cómo podrán subsistir las figuras que están dibujadas en su superficie?»[79];

74. *Ibid.*, p. 79.
75. *Ibid.*, pp. 80-81.
76. *La religión y la nada* (1982), Siruela, Madrid 1999, p. 58.
77. Citado por Amador VEGA, *Passió, meditació i contemplació*, Empúries, Barcelona 1999, p. 56.
78. Sentencias Zen citadas por K. NISHITANI, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid 1999, pp. 58-59.

en este último valle también se dice:

> «Si destruyes tu yo durante un solo día, estarás luminoso aunque permanecieras toda la noche en la oscuridad. No pronuncies la palabra *yo*, tú que a causa del yo has caído ya en cien desgracias»[80].

> «Mientras vivas individualmente, el bien y el mal existirán para ti, pero cuando estés perdido en el sol de la esencia divina, todo será amor. Si te retrasas en tu propia existencia, verás mucho bien y mucho mal a lo largo de tu camino. Mientras no llegues de esta nada a la visión celestial, estarás retenido por tu individualidad. ¡Quisiera Dios que estuvieras actualmente como estabas antes de existir individualmente: en la nada de la existencia! Purifícate por completo de las malas cualidades; sé dispuesto como la tierra, como el viento en la mano»[81].

> «Hago de él como una sombra en mi camino; después le muestro el sol de mi cara, y cuando él aparece, ¿cómo podría aparecer una sombra en mi camino? Como la sombra no es nada ante el sol, ella se pierde en él; pero sólo Dios conoce la verdad. El que se ha perdido se ha salvado de sí mismo; desde ese momento ya no puede ocuparse de él: está borrado»[82].

Más concisamente, Abu al-Hasan Kharakani dirá: «El sufí es aquél que no es»[83]. Abd al-Rahman Jami, un sufí persa del siglo XIII, narra el encuentro con un mendigo que vivía a las puertas de una mezquita y que transmitía una particular irradiación espiritual. Preguntándole acerca de sus estados espirituales, le respondió:

> «Yo sólo soy un pobre analfabeto de la tribu luri y no sé nada. Era feliz cuidando de los caballos, pues ése era mi trabajo. Un día, mientras estaba sentado en el establo, me fue revelado un estado espiritual y se produjo una atracción divina (*jadb*). Fui liberado del

79. *El lenguaje de los pájaros*, Edicomunicación, Barcelona 1986, p. 259.
80. *Ibid.*, p. 191.
81. *Ibid.*, p. 246.
82. *Ibid.*, p. 165.
83. Citado por C.W. ERNST, *op. cit.*, p. 247.

velo del ego y quedé inconsciente. Caí al suelo y rodé entre los cascos de los caballos. Al recobrar el sentido, me fue revelada la unidad divina»[84].

La extinción del *ego* no conlleva la aniquilación del yo más profundo que llevamos dentro. Todo lo contrario: es lo que permite su manifestación. El *ego, en cambio,* es un endurecimiento de la autoreferencia que hace opaco nuestro misterio, que nos impide reconocernos como tal misterio, mientras que el yo ofrendado es la sede de ese misterio.

7. La plenitud transpersonal del yo

Cuando el yo ha sido extinguido por completo de sus referencias egoicas, se convierte en el *lugar* de Dios, en Dios. En palabras de San Juan de la Cruz:

> «Cuando el alma ha quitado estos impedimentos y velos del todo, quedándose en pura desnudez y pobreza de espíritu, se transforma en la sencilla y pura sabiduría que es el Hijo de Dios; porque, faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza»[85].

Así pues, los caminos religiosos posibilitan un proceso que comienza por la domesticación de los instintos básicos, prosigue por la conciencia de la sacralidad del yo y culmina en su trascendimiento. Esta superación no significa aniquilación, sino un grado tal de expansión por desalojo y por donación, que el yo individual queda resituado de un modo totalmente nuevo: «El ser que te anuncio no existe en el aislamiento; todo el mundo es este ser; existencia o nada, siempre es este ser»[86].

Este misterio se abre en dos direcciones simultáneamente: hacia una profundidad y hacia una lejanía indecibles. La profundidad conduce hacia el interior de cada persona, desvelando el espacio sagrado del corazón; la lejanía señala hacia la infinitud de Dios. Dicho de otro modo, *enstasis* y *éxtasis* son simultáneos en este proceso de crecimiento hacia la plenitud.

84. Cf. *ibid.*, p. 134.
85. *Subida al Monte Carmelo*, II, 16,4, p. 263.
86. *El lenguaje de los pájaros*, p. 247.

7.1. *El* enstasis *hacia el corazón*

Ya hemos mencionado que en el interior del ser humano se alberga ese santuario, ese espacio escondido que contiene la chispa divina y que está custodiado por el *corazón*. En este lugar es donde pervive la inocencia primordial, lo que, según la tradición bíblica, identificamos con «la imagen y semejanza con Dios». Esa imagen –en el sentido más pleno del término hebreo, *demut*– que nos hace partícipes de la naturaleza divina.

«Les abriré el corazón para que me conozcan, y sabrán que yo soy el Señor; ellos serán mi pueblo, y yo seré su Dios» (Jr 24,7). «Pondré mi ley en su interior, la escribiré en su corazón. Ya no hará falta que se instruyan unos a otros diciéndose: "Conoced quien es el Señor", porque desde el más pequeño hasta el mayor todos me conocerán» (Jr 31,33-34), dicen los profetas, esos seres arrebatados por Dios[87]. Del mismo modo, en el Nuevo Testamento se menciona con frecuencia este «lugar»: «la verdadera circuncisión es la del corazón, hecha según el espíritu, no según la letra» (Rm 2,29); mientras el velo cubre el corazón, no es posible la irrupción del Espíritu; pero cuando lo descorre, «todo el ser se va transfigurando de gloria en gloria» (2Cor 3,15-18); «el corazón renueva al hombre interior, aunque el hombre exterior se deteriore» (2Cor 4,16); allí, «oculto en el corazón, el hombre se convierte en un espíritu dulce y apacible» (1Pe 3,4).

La referencia al corazón es fundamental en el monacato cristiano oriental. Así, Isaac el Sirio dirá: «El corazón de aquel que visita su propia alma en todo momento goza de las revelaciones. El que recoge en sí mismo su contemplación contempla la irradiación del Espíritu. El que ha conseguido vencer toda distracción contempla a su Señor en el interior de su corazón»[88]. Y Gregorio el Sinaíta (siglos XIII-XIV): «Un corazón sin pensamientos en el que actúa el Espíritu es un auténtico santuario, ya que todo lo que se hace y se dice en él es obra del Espíritu»[89]. San Serafín de Sarov dirá que «el corazón humano es capaz de contener el reino de los Cielos. Y lo primero que hay que buscar es este Reino»[90], y también: «Mientras la mente y el

87. Cf. Jr 32,39; Ez 11,19-20; 36, 26-29; Os 2, 16.
88. Citado por Calixto e Ignacio XANTHOPOULOI, *Philocalie*, I, 51, p. 131.
89. *Philocalie*, X, 7, p. 60.
90. Irina GORAINOFF, *Serafín de Sarov*, Sígueme, Salamanca 2001, p. 104.

corazón están unidos en la oración, y el alma no es turbada por nada, entonces el corazón se llena de calor espiritual y la luz de Cristo inunda de paz y de gozo todo el hombre interior»[91]. Y Diadoco de Fótice (siglo IV): «Los que no cesan de meditar en las profundidades de su corazón el nombre de Jesús santo y glorioso, podrán ver un día la luz en su espíritu»[92].

También es un tema nuclear en el sufismo, para el cual, a la «conversión del corazón» le sigue la «vista del corazón» (*ru'yat al-qalb*), tal como la meditación precede a la contemplación. La «vista del corazón» es, en un sentido profundo, desde la Unidad, el corazón que mira al corazón. Todo «converso» que se concentra y luego contempla, descubre dentro de sí ese corazón (*ru'yat*) que no es de carne y sangre, sino de Luz. Se dice que es de Luz porque trae la intuición de la Luz y es la Luz de la certidumbre, como rayo que es de la Luz divina. Cuando el contemplador mira con hondura al corazón, consigue que de éste brote una llama que luego se extiende más y más hasta el infinito. La llama es, además de llama, conocimiento. Cuando el conocedor (*arif*) la mira amorosamente, olvidado de sí mismo, es tocado por la llama y se hace llama también[93].

Al-Hallaj habla de este viaje hacia dentro:

«Yo avanzaba hacia Él (...) y ya el amor había grabado en mi corazón, con el cauterio del deseo, la huella –¡y qué huella!– de Él»[94].

El corazón es lugar del trono, allí donde se abre el *sirr* (el secreto), su parte más interior, en la que tiene lugar la experiencia mística[95]. Así, escribe el sufí Najm Kobrâ:

«Hay luces que suben y luces que bajan. Las que suben son las del corazón; las que bajan son las del Trono. El ser creado es el velo entre el Trono y el corazón. Cuando este velo se rompe y en el cora-

91. *Ibid.*: «Diálogos con Motovilov», p. 178.
92. «Cien consejos espirituales»: *Philocalie*, VIII, 59, p. 149; también, *ibid.*, VIII, 61, p. 150
93. Para posibles conexiones entre el *qalb* y el *buddhi* del Vedanta, cf. *Svetarcatara Up.* VI,11, y SHANCARA, *Viveka-Shuda-Mani*, 132 y 189, donde se explica que el *Atman* resplandece en el *buddhi*, llamado también «caverna del corazón».
94. *Diwân* VII, trad. y ed. de L. Massignon, Éd. du Seuil, Paris 1981, p. 49; citado por J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 270.
95. Cf. Henry CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, pp. 82-88.

zón se abre la puerta hacia el Trono, lo semejante se precipita hacia su semejante. La luz sube hacia la luz, y la luz desciende sobre la luz, y es luz sobre luz (Cor 24,35)»[96].

El velo se ha roto porque el yo deja de ser pantalla, deja de estar encerrado en su propia individualidad, para ser la ocasión del encuentro entre lo Increado-Trascendente (el Trono) y lo creado-inmanente (el corazón). Sólo se accede a este lugar con el alma pacificada: «Oh alma pacificada, vuelve a tu Señor, satisfecha y aceptada» (Cor 89,27).

Lo mismo menciona la tradición upanishádica:

«Éste es mi *âtman* dentro del corazón, más pequeño que un grano de arroz, de cebada o de mostaza, más pequeño que un brote de mijo. Éste es mi *âtman* dentro del *corazón*, más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que estos mundos. Contiene todas las acciones, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, abarca todo esto. Mi *âtman* dentro del *corazón* carece de palabras, es indiferente. Cuando parta de aquí, entraré en él» (Ch Up. III.14)[97].

«¿Qué es el *âtman*? Es la conciencia que, en medio del respirar de la vida, ilumina a la persona desde el *corazón*» (Brih Up. IV.3.10)[98].

«Lo Supremo es difícil de ver; está adentrado en lo oculto, en un lugar antiguo y secreto (el *corazón*); el sabio sólo lo alcanza meditando sobre él, dejando atrás alegría y dolor» (Ka Up. I.2.12)[99].

«Del tamaño de un pulgar es *purusha*, el *âtman* interior, siempre asentado en el corazón de los hombres» (Ka Up. II.2.17).

«Más pequeño que lo pequeño, más grande que lo grande, es el âtman ubicado en lo más oculto del hombre» (Ka Up. I.2.20).

«*Purusha* de la medida de un pulgar está en el *âtman*, permaneciendo siempre en el corazón de los hombres. Él es el señor del

96. *Ibid.*, pp. 87-88.
97. *Upanishads*, edición y traducción de Daniel de Palma, Siruela, Madrid 1997, pp. 60-61.
98. *The principal Upanishads*, Ed. S. Radhakrishnan, HarperCollins Publishers India, New Delhi, p. 256.
99. Traducción libre a partir de las versiones de Daniel de Palma (Siruela) y S. Radhakrishnan (en inglés).

conocimiento enmarcado por el corazón y la mente. Los que llegan a conocer esto alcanzan la inmortalidad» (Sv Up.)[100].

Del corazón también habla Shankara, el gran maestro advaita:

«En la cueva del *buddhi* (en la profundidad del intelecto) existe Brahman, diferente de lo denso y de lo sutil. Aquello es la Existencia Absoluta, es lo Supremo, lo Uno sin segundo. Aquel que vive como Brahman en dicha cueva, ¡Oh querido!, no entra más en el vientre de su madre» (265).

Y Ramana Maharshi:

«Un hombre no necesita saber dónde están sus ojos cuando quiere ver. El Corazón está allí, siempre abierto si quieres entrar; sostiene todos tus movimientos aun cuando no te des cuenta. Quizá fuera más correcto decir que el *Ātman* es el Corazón mismo que decir que está en el Corazón. En realidad, el *Ātman* es el centro mismo. Está en todas partes, consciente de sí mismo como Corazón, o sea, como conciencia de sí mismo». (...) «Dependiendo del lugar en el cual se piense que reside el *Ātman*, sólo a causa de este pensamiento, al que piensa le parecerá que el *Ātman* reside en ese lugar. Sin embargo, el querido Corazón es el único refugio para el yo, que surge y se sumerge. Aunque se dice que el Corazón existe tanto dentro como fuera, la verdad absoluta es que no existe ni dentro ni fuera. Esto se debe a que "dentro" y "fuera" sólo se refieren al cuerpo, que es la base de estas diferencias, y a la imaginación de la mente pensante. El Corazón es la fuente, el principio, el punto medio y el final de todo. El Corazón es la paz suprema y nunca tiene forma. Es la luz de la verdad»[101].

Pero, al mismo tiempo, este «salir hacia sí mismo» es un salir hacia la infinitud de Dios, que, estando en lo más interior del ser humano, es también su más insondable Trascendencia.

7.2. *El* epéctasis *en Dios*

«El que asciende no deja de ir de comienzo en comienzo –escribe Gregorio de Nisa– y tampoco encuentra nunca en sí mismo la culminación de este comienzo de bienes cada vez mayor. Ya que el deseo del que asciende jamás se detiene hacia Aquel que ya conoce, sino que el alma, elevándose sin cesar por un deseo mayor a un deseo todavía más elevado, prosigue sin cesar, a través de ascensiones cada vez más altas, su ruta hacia el infinito»[102]. Así, este avance del ser humano hacia Dios no tiene fin. Por eso Gregorio concebía que la unión con Dios es *epectática*, es decir, en movimiento continuo, sin término[103].

Aunque de un modo más atenuado, entre los místicos cristianos medievales occidentales, tales como Ricardo de San Víctor[104] y San Buenaventura[105], se percibe esta escala hacia la unión con Dios: comienza en suavidad, sigue en deseo, luego en hartura, más adelante en éxtasis, luego en certeza y, finalmente, culmina en reposo completo. También las tres últimas moradas de Santa Teresa parecen no tener fin: cuando en la quinta parecía haberse alcanzado la cima con la muerte del gusanillo y la aparición de la mariposa, resulta que todavía quedaban más estancias por recorrer: «¡Válgame Dios, qué son los trabajos interiores y exteriores que padece hasta entrar en la séptima morada!» (6M 1,1). Pero estos trabajos «son los que la hacen tener más alto vuelo» (6M 2,1). «Siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién la hirió; mas conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sanada de aquella herida» (6M 2,2). «Hace en ella tan grande operación, que se está deshaciendo de deseo y no sabe qué pedir, porque claramente le parece que está con ella su Dios» (6M 2,3). «¿Qué desea o qué le da pena? ¿Qué mayor bien quiere? No lo sé. Sé que parece le llega a las entrañas esta pena, y que, cuando de ellas saca la saeta que la hiere, verdaderamente parece que se las lleva tras de sí, según el sentimiento de amor que siente» (6M 2,4). Por un lado, lo propio de la Séptima Morada es haber alcanzado la paz de la unión, pero, por otro, se sigue avanzando hacia la infinitud de Dios, lo cual está simbolizado por la muerte de la mariposa (7M 3,1).

100. *The principal Upanishads*, p. 728.
101. *Sé lo que eres. Las enseñanzas de Sri Ramana Maharshi*, Sri Ramanasramam, Tiruvanamalai 1985, pp. 114 y 117.

102. *8ª homilía sobre El Cantar de los Cantares.*
103. El término *epéctasis* proviene del prefijo ep–, que indica la meta hacia la cual se dirige el movimiento, con el prefijo ek- , que indica el origen de donde proviene el movimiento. Fue retomado por Gregorio de Nisa a partir de San Pablo, que escribió: «Tendiendo hacia lo que está por delante (*epekteinómenos*), corro hacia la meta para conseguir el premio que Dios nos ha prometido en Cristo Jesús» (Flp 3,13-14).
104. Cf. *Adnotatio in Ps 5.*
105. Cf. *ibid.*

Lo mismo sucede con las estaciones finales del Sufismo. Así, vemos cómo Kushairi, tras colocar la *unidad* en el cuadragésimo quinto lugar de sus cincuenta etapas, menciona justamente a continuación los *estados de agonía,* tras los cuales habla de conocimiento y amor. La última estación es el *anhelo,* indicando con ello el movimiento interminable.

También el budismo concibe que el camino hacia el Nirvana es inacabable. Ello queda expresado en las diez etapas (*bhumis*) por las que deben pasar los *bodhisattvas,* los cuales parecería que se hallan en un estado de perfección:

1. La primera etapa es de dicha o de alegría (*pramudita*), por la cual se pasa de una contemplación fría del *nirvana* a una contemplación espiritual más cálida y elevada.
2. El segundo estado es el *Vimala,* «libre de corrupción».
3. El tercero es *prabhakari,* «lo que ilumina», por el cual el *bodhisattva* alcanza una clarividencia interior acerca del orden interno de la naturaleza y del mundo.
4. El cuarto grado es el *arcimasti* o «plenitud de llamas», en el cual se reducen a cenizas las pasiones y la ignorancia; en este estado, el *bodhisattva* practica treinta y siete virtudes (*bodhipaksikas*) que van haciendo que vaya alcanzado la perfección.
5. El quinto estado es el *sudurjaya,* en que uno se vuelve casi invencible, sin que ninguna pasión o tentación puedan vencer al *bodhisattva.*
6. El sexto es el *abhimikhi,* por el cual el *bodhisattva* alcanza casi el *prajna,* el más sublime conocimiento.
7. El séptimo es el *durangama,* que significa «ir lejos», indicando con ello que adquiere el conocimiento de la oportunidad que le permitirá alcanzar la salvación, pero todavía se siente ligado a las actividades que promueven el bienestar de las demás criaturas.
8. El octavo es el estado de *acala,* que significa «inamovible».
9. El noveno es el de *sadhumati* o «buena voluntad», por el que los demás seres sensibles se ven beneficiados de que el *bodhisattva* haya alcanzado el más alto conocimiento.

10. El último estado es el de *dharma-megha* («nubes del dharma») donde el *bodhisattva* alcanza el conocimiento perfecto, la gran compasión, amor y simpatía por todas las criaturas. Cuando el aspirante llega hasta aquí, se convierte en un *Bodhisattva* o Buda perfecto[106].

Nótese cómo cuatro de los diez estadios hacen referencia a la firmeza y consolidación del proceso de transformación; tres hacen referencia al conocimiento; y tres hacen referencia a la irradiación de una plenitud, bondad y alegría internas que revierten sobre los demás, tema que retomaremos en el último capítulo. Lo que queremos resaltar es que todo ello no hace más que dejar en el umbral del *nirvana,* dando a entender la inmensidad que hay ante el ser humano y que ni siquiera somos capaces de atisbar.

Si bien en el presente capítulo hemos tratado de mostrar la transformación que se opera en los diferentes ámbitos y niveles del yo –desde la crispación del autocentramiento a la quietud de la comunión, desvelando la profundidad del corazón–, veamos ahora cómo ello afecta a la transformación del conocimiento. Porque lo que indican los caminos místicos es que la lucidez, la amplitud y la profundidad del conocimiento están en función de la transparencia del corazón. Por eso «los limpios de corazón verán –conocerán– a Dios» (Mt 5,8).

106. Cf. S.B. DASGUPTA, *Stepping Stones,* vol. I, 1958, citado por: Thomas MERTON, *Diario de Asia,* Trotta, Madrid 2000, pp. 247-248.

CAPÍTULO 7

LOS TRES OJOS DEL CONOCIMIENTO

«El ciego es un hombre con múltiples ojos
que mira las cosas vanas con muchos ojos,
mientras que el hombre con la mirada aguda y penetrante
es aquel que mira con el único ojo de su alma
y que contempla al Único bien»

(Gregorio de Nisa)

«Sólo podrás ver a los dioses y el cielo
venciendo a este mundo.
Entonces también podrás ver el otro mundo»

(Da Shi de Huashan)

UNO de los errores de Occidente ha sido creer que la razón y el conocimiento son autónomos respecto de las demás dimensiones del ser humano. Lo que enseñan las tradiciones espirituales es que conocemos la realidad (a Dios, a nosotros mismos, a los demás y las cosas) en función de nuestra disposición interna. A medida en que la referencia egoica va siendo superada, la persona va adquiriendo un nuevo tipo de conocimiento: un conocimiento silencioso que ya no está autorreferido, que no está ya en función de las propias necesidades fisiológicas ni psicológicas, sino que pertenece a otro orden[1]. En él se transciende la relación sujeto-que-conoce y objeto-

---

1. La expresión «conocimiento silencioso» es el título de uno de los últimos libros de Carlos Castaneda (1987, Swan, Madrid 1988). Sobre la cualidad de este conocimiento, recomendamos el libro de Mariano CORBÍ, *Conocer desde el silencio*, Sal

conocido, para entrar en otro tipo de percepción, donde el-que-conoce y lo-conocido se hacen uno. Al mismo tiempo, a medida que aumenta la calidad de este conocimiento, ligado a la pureza de corazón, los planos de la realidad se van desvelando progresivamente. Cuanto más profunda es la experiencia espiritual, tantos más ámbitos de lo Real se van desvelando. Ámbitos que son inconcebibles mientras no han sido mostrados, ya que no son simples prolongaciones de los territorios y conocimientos anteriores, sino que proceden de profundidades insospechadas desde el plano precedente.

Como veíamos en el capítulo anterior, este desvelamiento implica un proceso integral de la persona. En relación con los tres estadios allí indicados, encontramos que, de un modo casi universal, las distintas tradiciones refieren diferentes planos de conocimiento, los cuales son puestos en relación con los *tres ojos:* el de la carne, el de la mente y el del espíritu, este último llamado también *el tercer ojo*, sobre todo en el hinduismo y en el budismo[2]. En una primera aproximación, se puede decir que el primer ojo hace referencia al conocimiento o percepción de la realidad por medio de los sentidos; el segundo, por medio de la razón y de la inteligencia natural; y el tercero podemos calificarlo de *místico*[3], o sea, lo que «no puede ser dicho». Se trata de un término que procede de *mys*, y que significa «mantener los labios cerrados», no porque no se quiera comunicar tal

Terrae, Santander 1992. También las obras de Ken WILBER abordan esta cuestión: *El espectro de la conciencia*, *Los tres ojos del conocimiento* y *El ojo del espíritu*, las tres editadas por Kairós (Barcelona). Más antigua, pero de una gran finura, es la obra de Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, DDB, Paris 1932.

2. En la tradición cristiana, el primero en explicitar estos tres niveles de conocimiento fue Isaac de Nínive (o el Sirio), en el siglo VII: *Oeuvres Spirituelles*, DDB, Paris 1981, Discursos 62-67, pp. 329-349. Fue retomado por los Canónigos de San Víctor en los siglos XI y XII bajo el explícito nombre de los «tres ojos del conocimiento»; cf. Hugo de SAN VÍCTOR, *Six Opuscules spirituels*, Sources Chrétiennes 155, 1969.

3. En el hinduismo se distingue entre el conocimiento por medio de los sentidos (*paráni*), por medio de la conciencia inteligente (*mana*) y por medio del órgano místico del conocimiento (*buddhi*). De éste proviene el nombre de Buda, el «iluminado». Shankara refiere de otro modo los diversos órganos de conocimiento: «El órgano interno, según su función, se llama *ahamkara* (ego) cuando se identifica con el cuerpo; *chitta*, cuando funciona buscando los objetos del goce; *manas* (mente), cuando reflexiona sobre el sí o no de una idea u objeto; y *buddhi*, cuando determina la verdad de algo»: *La joya suprema del discernimiento (Viveka Churhamoni)*, Kier, Buenos Aires 1975, pp. 93-94. Hemos modificado el orden que aparece en el texto de Shankara para mostrar más claramente su gradación.

conocimiento, sino por la imposibilidad misma de hacerlo. Paradójicamente, se escribe mucho sobre «lo que no puede ser dicho»[4]. Y ello es porque no se encuentran las palabras adecuadas desde el plano en que se sitúa la mente –nivel cognitivo en el que ahora mismo nos encontramos, tanto al escribir estas páginas como al leerlas–. Por eso los auténticos maestros hablan poco de su contenido, dedicando sus esfuerzos a proponer los medios para que se alcance tal estado.

Pero, en una segunda aproximación, descubrimos que no se trata simplemente de tres ámbitos exteriores de conocimiento, sino de tres estadios internos del que conoce, que se corresponden con otros tantos grados de percepción. Tendemos a pensar que la realidad es tal como nos aparece, cuando en verdad no es tal como la vemos, sino tal como en un momento determinado somos capaces de percibirla. Las diversas tradiciones espirituales indican que hay diversas escalas de profundidad, diversos niveles de penetración de la realidad, que no se refieren simplemente a los sentidos, a la mente y al espíritu, sino a sucesivas calidades de apertura y de comunión que pueden ser captados simultáneamente por esos tres ámbitos de percepción.

Una imagen que es utilizada con frecuencia es la de la almendra o la nuez: la cáscara remite a la primera apariencia de la exterioridad; la piel interior que recubre el fruto evoca una percepción más fina y sutil, que protege a la vez que oculta el verdadero color del núcleo; y el fruto mismo, que resulta ser la semilla, el corazón de lo real, el Origen de la vida.

Este esquema se aplica al conocimiento de los textos sagrados de cada tradición, donde cada nivel interpretativo representa un sentido más profundo que el que le precede. Así, en la tradición cristiana encontramos los sentidos literal, moral, analógico y místico de las Escrituras[5]. Tal gradación pasó a la mística cabalística judía, donde

4. Evocamos la célebre sentencia de Wittgenstein de que «lo verdaderamente importante es precisamente aquello sobre lo que no se puede hablar» (*Tractatus* 6.432). Sin embargo, recientemente, Raimon Panikkar daba la vuelta a la frase diciendo: «De lo que no se puede hablar es de lo único que vale la pena hablar», en: Francesc TORRALBA, *Vint-i-cinc catalans i Déu*, Planeta, Barcelona 2002, p. 157.

5. El trabajo más completo que se ha realizado sobre este tema es el de Henri DE LUBAC, *L'exégèse médiévale*, Aubier, Paris 1959, 4 vols.

primero se aplica la interpretación exegética (*midrash*); después, la interpretación alegórica en forma de relato edificante (*hagadá*), y finalmente el misterio (*sod*). La tradición advierte que acceder al último sentido es peligroso. En una historia talmúdica del siglo II se dice que cuatro grandes sabios entraron en el Paraíso a través de la lectura de las Escrituras: el primero vio y murió; el segundo vio y enloqueció; el tercero devastó las jóvenes plantaciones, es decir, apostató y sedujo a la juventud[6]. Sólo uno entró y salió sano[7].

De un modo análogo, la oración monacal cristiana también conoce cuatro peldaños de una escala ascendente: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*[8]. Encontramos también una gradación en los tres modos de discernir la voluntad de Dios en los *Ejercicios* de San Ignacio (EE, 175-187), así como en los tres ámbitos del *conocimiento interno* que se proponen a lo largo del recorrido[9]. Una gradación equivalente la encontramos en las tres sendas del camino tolteca: la senda del *cazador*, la del *guerrero* y la de *«el que ve»*, a las cuales corresponden distintos niveles de *atención*[10]. En la corriente *advàitica* del hinduismo se distinguen tres estados alternantes de la conciencia relativa (*avasthâtraya*): el de la vigilia ordinaria, el de los sueños y el del sueño profundo; más allá de ellos hay un cuarto, que es el estado de conciencia absoluta (*turiya*). Santa Teresa de Jesús, en un contexto cultural y religioso muy diferente, dice: «Todo me parece sueño lo que veo, y que es burla, con los ojos del cuerpo; lo que he ya visto con los del alma, es lo que ella desea, y como se ve lejos, éste es su morir»[11].

6. Desde el interior de una determinada tradición, la libertad que puede dar la experiencia mística puede ser leída como apostasía. Sin embargo, desde el punto de vista del fenómeno religioso, implica descubrir la relatividad de un determinado marco religioso.
7. Cf. G. SCHOLEM, *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid 1982, p. 62.
8. Cf. GUIDO EL CARTUJANO, *Carta sobre la vida contemplativa*, o *L'escala dels monjos* (siglo XII), en *Textos cartoixans primitius*, Clàssics del Cristianisme 56, Barcelona 1995, p. 167 [GUIGUES LE CHARTREUX, *Lettre sur la Vie Contemplative*, Sources Chrétiennes 163 (1970); existe una traducción accesible en castellano en *Cuadernos de la diáspora* 10 (1999), pp. 51-79, presentada por Miquel Suñol y traducida por Manuel Údina).
9. El conocimiento de las propias opacidades (EE, 63), de la persona de Cristo (EE, 104) y de que la realidad entera es don y presencia de Dios (EE, 232).
10. Cf. Carlos CASTANEDA, *El don del Águila*, Eyras, Madrid 1982, cap. 10.
11. *Vida*, cap. 38,7.

Tenemos, pues, diversos modos o niveles de conocimiento, cuyo número varía según se precisen más o menos sus gradaciones[12]. De hecho, los modelos conceptuales de que se sirve cada tradición son como los objetivos de una cámara fotográfica: una escena vista con un objetivo de 105 mm. parece diferente de una vista tomada con un objetivo de 35 mm. Se trata de diferentes niveles de magnificación. Pueden darse diferentes subdivisiones en cada uno de ellos, así como considerar un nivel previo de oscuridad, o bien un ámbito final de desbordamiento, donde perdemos pie como humanos y donde el conocimiento se transforma en desconocimiento: lo que los místicos han identificado, de un modo u otro, como la *Tiniebla luminosa*.

1. El primer ojo, o el conocimiento de la exterioridad desde la necesidad

Este primer ojo del conocimiento es llamado de dos modos diversos, según sea el aspecto que se considere: si hace referencia al modo distorsionado de conocer la realidad, condicionado por la propia necesidad, es llamado el *ojo de la carne*, entendida ésta como *sarx*, es decir, como compulsividad autocentrada. Pero puede también considerarse, más neutramente, como el conocimiento que se adquiere por medio de los sentidos, los cuales son capaces de percibir la exterioridad de las personas y de las cosas; en este caso, es llamado el *ojo del cuerpo*.

1.1. El ojo de la carne: la mirada distorsionada y opaca

Lo primero que dicen todas las tradiciones religiosas es que los apegos deforman nuestra percepción de la realidad. Atracción y rechazo, deseo y odio, todo ello no hace más que fomentar la ignorancia: «La pasión perturba a la mente y merma la memoria, haciéndonos olvidar nuestro deber. Esto acarrea insensatez, y la insensatez lleva a la destrucción» (BG 2,63)[13]. Para ver hay que quitarse la viga del pro-

12. Así, por ejemplo, PEDRO DAMASCENO (siglo XI), monje de la Iglesia de Oriente, hablará de ocho grados de la contemplación espiritual: cf. *Philocalie des Pères Neptiques*, Vol. 2, Abbaye de Bellefontaine, 1980, pp. 72-127.
13. También: «Cuando la mente vaga tras los placeres de los sentidos, la pasión enturbia su sabiduría, igual que el viento empuja un cascarón sobre las aguas» (BG 2,67).

pio ojo (Mt 7,3-5)[14]. Así pues, este primer ojo es un no-ojo, un no-ver. Pecado e ignorancia son las dos vertientes de la misma oscuridad. Jesús en la cruz revela el mal como ignorancia: «Padre, perdónalos, porque *no saben* lo que hacen» (Lc 23,34). Es un tema recurrente en los textos orientales. Así, podemos leer en el *Dhammapada*:

> «Los deseos de un hombre negligente crecen como la hiedra. Corre de aquí para allá como un mono en el bosque buscando la fruta» (Dh 334).

> «Las treinta y seis corrientes del deseo arrastran violentamente hacia el placer, encadenan a la persona ofuscándole su mente y la llevan tras el encadenamiento del apego» (Dh 339).

O en Lao-Tse:

> «Los cinco colores ciegan la vista del hombre; los cinco tonos ensordecen el oído del ser humano; las carreras y las cacerías extravían el corazón de las personas; la búsqueda de tesoros las excita a cometer el mal» (*Tao Te King*, XII).

La opacidad que produce el autocentramiento queda particularmente ilustrada en un pasaje bíblico que tiene como protagonista al rey David[15]. El monarca ha quedado prendado de la belleza de una mujer, Betsabé, lo cual le lleva a utilizar su poder para cometer el asesinato de su marido, un apreciado general de su ejército. De tal manera ha quedado encerrado David en su campo de percepción, que ha perdido el sentido de lo justo y de lo injusto. Sólo desde fuera, por medio de la voz del profeta Natán, podrá ser liberado. Esta intervención del que habla en nombre de Dios es lo que da autoridad a las Escrituras de las diferentes religiones y es la gracia de la revelación, porque «un ciego no puede guiar a otro ciego» (Mt 15,14). Por eso las Escrituras «salvan», porque liberan –iluminando e interpelando– de la propia arbitrariedad.

14. En el *Dhammapada* se lee: «Es fácil ver los fallos de los demás, pero los propios fallos son difíciles de ver. Uno aventa, como la paja, los fallos de los demás, pero esconde los propios como el cazador se esconde a sí mismo» (252); «fácilmente, las personas ven las faltas en los otros, pero difícilmente en sí mismas. Como paja diseminada al viento, uno difunde las faltas de los otros, mientras esconde las propias como el hábil jugador camufla sus dados» (253).
15. Cf. 2Sam 11,2 – 12,15.

Este primer ojo de visión oscura es también el ojo de la sospecha, cuya mirada no se dirige agradecidamente a Dios, a la vida ni a los demás, sino que está tensa, a la defensiva, sin capacidad de admirar. En este estado, las cosas y las personas permanecen cerradas, porque es la propia avidez o el propio rechazo lo que las mantiene opacas, así como Dios parece estar ausente. Se trata de la mirada ciega que no permitió que Jesús fuera reconocido por muchos de sus contemporáneos[16].

También una mirada distraída es una mirada ciega, perdida en su propia banalidad. De ahí que en la primera fase de los Ejercicios de San Ignacio se pida alcanzar un triple conocimiento: el «conocimiento interno de mis pecados y aborrecimiento de ellos» (EE 63,2), así como también «sentir el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene; y conocimiento del mundo, para que, aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas» (EE 63,3-4). Ello libera entonces la mirada limpia del ojo corporal.

1.2. El ojo de los sentidos

Lo propio del *ojo del cuerpo* es la percepción de la exterioridad del mundo a través de la actividad de los sentidos[17]. Se trata, pues, por una parte, de permitir que las cosas se manifiesten a partir de sí mismas y, por otra, de acoger la realidad tal como se presenta, en lugar de violentarla o deformarla con la propia avidez.

Este primer nivel de descontaminación de la percepción sensorial ya es un camino espiritual por sí mismo. Muchas prácticas espirituales comienzan por educar el ejercicio de los sentidos: aprender a ver, oír, palpar, gustar y oler sin poseer, dejando que las cosas expresen sus propias formas.

Se trata también de ejercitarse en la mirada escrutadora, lo que en el camino tolteca se identifica con la *Primera Atención*, que es la *indagación* y el *arte del acecho* del *cazador* en el ámbito de la realidad ordinaria, donde hay que aprender a moverse con destreza[18]. En este

16. Cf. Jn 1,10: «El mundo no le conoció». También Jn 9, en torno a la relación entre la ceguera física y la ceguera espiritual.
17. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Six opuscles spirituels*, Sources Chrétiennes 1969, p. 73.
18. Cf. Carlos CASTANEDA, *El don del Águila*, pp. 237-262.

sentido, también puede asociarse con el conocimiento experimental que proporciona el método científico[19].

Estamos en el nivel de la visión corpórea de Buda, el *nirmakâya*. A través del contacto personal con Siddharta Gautama el Buda, a quien podían ver, oír y tocar, algunos de sus contemporáneos iniciaron su propio camino hacia la iluminación. Lo mismo se puede decir de la presencia histórica de Jesús o de otros fundadores. Se sitúa aquí el momento de conocer los textos sagrados de cada tradición, sus prescripciones y dogmas, en su sentido externo y literal. En este mismo nivel se sitúa la memorización de las propias Escrituras: la etapa de *Brahmacharya* en el hinduismo, la catequización en el cristianismo... Está en relación con la *lectio* de la escala monástica, en cuanto que es el primer paso para el conocimiento de las Escrituras a través del contacto con el soporte textual. Guido el Cartujano la concibe como «un cuidadoso examen de las Escrituras, hecho con atención de espíritu»[20]. La palabra clave aquí es *atención,* que se contrapone, por un lado, a la distracción y, por otro, a la depredación. De ahí que también se pueda poner en relación con el *sentido literal* de las Escrituras: dejar que sean ellas las que transmitan su propio contenido, antes de interpretarlo o de aplicarlo. En el budismo *theravada,* este conocimiento se llama *Suta-maya-paññâ,* que es el que se adquiere a través de las palabras ajenas. Es comparable a recibir la receta de un medicamento del médico y saber cuántas veces se debe tomar al día.

Este primer nivel literal es tan necesario como insuficiente, porque se queda en la mera información. Olvidar la escasa profundidad que corresponde a este primer nivel convierte este conocimiento en equívoco y conflictivo. Es lo que puede suceder en el momento actual de encuentro con las otras religiones: si bien ya es un progreso pasar del desconocimiento a la información, tenemos el riesgo de pensar que, porque nos hemos informado sobre ellas, ya las *conocemos,* cuando en realidad quedan muchas capas por desvelar.

Por eso es indispensable avanzar hacia otras regiones más hondas del conocer.

19. Ken WILBER sitúa el conocimiento científico en este primer ojo; cf. *El espectro de la conciencia*, p. 16.
20. *Carta sobre la vida contemplativa*, Cuadernos de la Diáspora 10, p. 66.

2. El segundo ojo, o el conocimiento intelectual

En este segundo estadio, nos hallamos en el ámbito propio de la razón y la reflexión. Es el momento de dar nombre a las cosas, diferenciarlas, sopesarlas y ponerlas en relación entre sí. En el sufismo se considera que la razón (*'aql-i juz'î*) es el reflejo del intelecto o espíritu (*'aql-i kullî*)[21] en el nivel de la psique[22]. El conocimiento que le corresponde es *'ilm,* por el cual el ser humano se hace consciente de Dios y de las verdades trascendentes, pero todavía no queda transformado por ellas. De ahí que en las cien estaciones de Ansari aparezca en el lugar cincuenta y dos, mientras que reservará un conocimiento más elevado para la noventa y uno[23].

Estamos en el *oculus mentis* («el ojo de la mente») de los Canónigos de San Víctor, el cual permite percibir el exterior y el interior de las cosas, pero todavía no de los corazones[24]. En la escala contemplativa, nos hallamos en el terreno de la *meditatio* y de la *oratio.* «Meditación» procede del término griego *mederei,* que significa «tomar medidas», o también «cuidar de algo». Es decir, se trata de un trabajo interior de rumia de los diversos matices y detalles, donde se va interiorizando lo que a través de la *lectio* se había leído. La «oración» supone dar un paso más, en cuanto que lo meditado se convierte en diálogo y oblación. Por eso Guido el Cartujano escribe: «Leer y meditar pueden hacerlo tanto los buenos como los malos, pero sólo los primeros alcanzarán la sabiduría»[25]. La disposición del corazón es lo que permite que el mero conocimiento se transforme en sabor, y este sabor en alimento que permite avanzar a mayor profundidad. De ahí que a la *oratio* sólo se pueda acceder con el corazón puro; en ella, la persona se inflama en deseos: «Cuanto más te conozco, tanto más deseo conocerte»[26]. Es una petición cercana a la que propone San Ignacio en la Segunda Semana de los *Ejercicios:* «Pedir conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» (EE, 104). Sin embargo, aún estamos aquí en el segundo ojo de conocimiento, porque todavía nos halla-

21. Propiamente, el espíritu es el *rûh*, de la misma raíz que *ruah* en hebreo.
22. Cf. Seyyed Hossein NASR, *Sufismo vivo*, Herder, Barcelona 1985, p. 66.
23. Cf. *supra*, cap. 6.2.
24. HUGO DE SAN VÍCTOR, *op. cit.*, p. 63.
25. «Carta sobre la vida contemplativa», en *Cuadernos de la diáspora*, p. 69
26. *Ibid.*, p. 70.

mos en el propio campo de percepción, ya sea mental o afectivo. A este mismo estadio pertenecen dos de los tres modos de discernir la voluntad de Dios que menciona San Ignacio: *el segundo y el tercer tiempos para hacer elección* (EE, 177-187). Éste último tiene un carácter más mental[27], mientras que en el *segundo tiempo* (EE, 177) la mente ha comenzado a descender al corazón, y desde los movimientos afectivos –que incluyen una dimensión cognitiva– se adquiere claridad. Ello puede relacionarse con lo que la tradición *hesicasta* denomina «hacer descender el intelecto (*noûs*) al corazón»[28]. Se trata de ir avanzando por un proceso de unificación, en el que se llega a rezar «no sólo con las palabras, sino con el intelecto, y no solo con el intelecto, sino también con el corazón, de tal manera que el espíritu comprenda y vea claramente lo que significan las palabras, y el corazón sienta lo que el espíritu piensa»[29]. Ello preparará el camino para un conocimiento superior.

Pertenecen también a este *segundo ojo* los *sentidos moral* y *analógico* –o *tipológico*– de las Escrituras. El primero consiste en una aplicación práctica de la Palabra de Dios, que se hace por medio de la reflexión sobre la propia vida, al ser confrontada con los textos sagrados. Por lo que hace al *sentido tipológico*, frecuentado sobre todo durante el período patrístico, consiste en la asociación de imágenes bíblicas en torno a la figura de Cristo. Estamos todavía ante un trabajo de la mente, aunque pueda estar ungido o inspirado por la oración.

En el hinduismo, nos hallamos ante la actividad del *manas*, lo cual es propio de un conocimiento argumentativo, llamado *vijñana*[30]. Según la doctrina clásica, su ámbito está constituido por los veinticuatro elementos de la realidad manifestada (*prakriti*), lo que el *Bhagavad-Gitâ* identifica como el *campo del conocimiento*[31]. El *yogui*

27. A su vez, se difracta en dos modos: el que considera y evalúa los *pros* y los *contras* de las diferentes opciones a tomar (EE, 181-182), y el que utiliza la razón de un modo más intuitivo, situándose desde fuera de la propia perspectiva, al imaginar que se tiene que aconsejar a otro (EE, 185); o, como ya se ha mencionado, cómo actuaría en el momento de la muerte (EE, 186) o ante el juicio Final (EE, 187).
28. TEÓFANES EL RECLUSO (monje ruso del siglo XIX), *La oración interior*, Lumen, Buenos Aires 1990, p. 76. También está muy presente esta expresión en NICÉFORO EL SOLITARIO (siglo XIII), *Philocalie*, vol. X, pp. 39-53.
29. *Ibid.*, p. 81.
30. Cf. Raimon PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1997, p. 127
31. Cf. BG 13,5-6. Estos veinticuatro elementos son: los cinco elementos cósmicos (tierra, agua, fuego, aire y éter); el sentido del yo individual; el intelecto; lo Inmanifestado; los cinco órganos de los sentidos; los cinco de la acción (palabra-voz; asimiento-manos; locomoción-pies; excreción-ano; placer-genitales); la mente; los cinco campos de la percepción sensible; y deseo, placer, sufrimiento, capacidad de asociación, inteligencia y búsqueda.

está llamado a alcanzar este ámbito, así como a trascenderlo y a conocer no sólo el *campo*, sino al *conocedor del campo*, que es Dios mismo. Para que se dé el conocimiento simultáneo de ambos, que es el pleno conocimiento, hay que lograr unificarse, esto es, vivir en «sinceridad, humildad, mansedumbre, benevolencia, rectitud, devoción al Maestro, firmeza, autocontrol; con ausencia de deseos de placeres sensoriales, ausencia del sentido del yo individual (*ahamkâra*), inmutabilidad ante los sufrimientos del nacimiento y de la muerte, al igual que ante la vejez, la enfermedad y el sufrimiento en general» (BG 13,7-8). Constatamos una vez más la relación entre la indiferencia como actitud afectiva y la transparencia como disposición cognitiva. Así, «con constante anhelo de disolverse en el *âtman* y con firme determinación en el conocimiento de la verdad que nos lleva a la liberación, éste es el auténtico conocimiento que nos conduce a la Visión Espiritual» (BG 13,11).

En relación con los tres cuerpos de Buda, nos hallamos en el *dharmakâya*, entendido aquí como el *corpus doctrinal*[32]. Se trata del conocimiento teórico de sus enseñanzas. De él brota el segundo tipo de sabiduría, la *cinta-maya-paññā*, que procede del trabajo filosófico. Retomando la comparación con el medicamento, equivale a leer sus instrucciones, saber su composición, sus contraindicaciones, sus efectos secundarios, los laboratorios que lo han fabricado, pero todavía sin tomarlo.

Ello nos lleva a tratar el problema de las formulaciones dogmáticas. Porque, si bien la experiencia religiosa se sitúa en el plano del *tercer ojo*, se formula con expresiones del primero y del segundo. En ello radica el equívoco: al disponer de determinadas formulaciones de lo Inefable, pensamos que lo captamos y conocemos mediante unas palabras que dirigen la mente y el deseo en una determinada dirección. Pero esas fórmulas no pueden confundirse con su verda-

32. Nótese que aquí estamos considerando los tres cuerpos de Buda desde otra perspectiva que la que veíamos en el cap. 2.5. Allí el *Dharmakâya* no era tomado simplemente como cuerpo doctrinal, sino como el *Cuerpo del Orden eterno*, de la Verdad, el cual poníamos en relación con el Cuerpo místico de Cristo. La comprensión del *Dharmakâya* como Orden cósmico es propia del *Mahâyâna*, mientras que como *corpus doctrinal* es propio del *Hinâyâna*.

dero contenido, que siempre las trascenderá. En ello radica la diferencia entre los *ídolos* y los *iconos*, ya sean plásticos o conceptuales: los primeros detienen en el mundo de los sentidos o de los conceptos, mientras que los segundos, valiéndose de su lenguaje, los abren más allá de sí mismos. Lo que sucede con respecto a las formulaciones de la propia tradición aumenta cuando se trata de comprender las formulaciones ajenas. Por eso en el conocimiento interreligioso también se debe aplicar lo que dice Pablo a la comunidad de Corinto: «El hombre puramente humano no capta las cosas del Espíritu de Dios, porque son para él necedad; y no puede conocerlas, porque sólo pueden ser examinadas con criterios del espíritu» (1Cor 2,14).

Por esta razón, Buda callaba ante muchas de las preguntas que le planteaban. Su silencio permitía que el interlocutor no quedara atrapado en el nivel mental de su propia interrogación, sino que lo trascendiera. La respuesta de Buda no sólo era –ni es– una respuesta silente, como alternativa a otras que son ruidosas y repletas de palabras, sino que va más allá del acto mismo de preguntar: «El Buddha no da ninguna respuesta, porque elimina la pregunta. No es que no responda; es que, en rigor, nos hace ver que no se le pregunta nada. Él acalla nuestras ansias irreales, aquella enfermiza sed humana de saber, de ir, de llegar, de poseer, de poder... de ser –para dominar la realidad–. Nos quiere humildes»[33].

También los Evangelios, particularmente el de Juan, están llenos de preguntas a las que Jesús, o bien no contesta[34] o, si contesta, lo hace desde un nivel de conciencia que hace que la pregunta adquiera una profundidad que no tenía originalmente en su interlocutor[35]. Así, cuando Felipe dice a Jesús que unos amigos suyos quieren *conocerlo*, su respuesta será: «Si el grano de trigo no muere, queda solo; pero si muere, da fruto, y fruto en abundancia» (Jn 12,24). Jesús no quiere ser un mero objeto de curiosidad. Sólo se le puede conocer con la misma disposición de entrega con que él mismo se entrega. Es decir, para poder *conocerlo* verdaderamente hay que acceder a otro modo de percepción que implica a la totalidad de la persona. Otro

33. Raimon PANIKKAR, *El silencio de Buda*, Siruela, Madrid 1996, p. 255. Véase del mismo autor: *Mito, Fede ed Ermeneutica* (1979), Jaca Books, Milano 2000, cap. VII: «Il silenzio e la parola. Il sorriso del Buddha. Silenzio di secondo grado: il silenzio della domanda», pp. 262-263.
34. Cf. Jn 6,25; 8,6; 18,38, etc.
35. Cf. Jn 3,3; 4,10; 6,32; 8, 23; 11,25; etc.

pasaje significativo es aquel en el que la multitud le busca para que siga haciendo milagros después de la multiplicación de los panes. Los interlocutores se encuentran de lleno en el reino de la necesidad, y sus preguntas están hechas desde ese nivel: «¿Cuándo has llegado aquí?»[36]; «¿qué tenemos que hacer?»[37]; «¿qué señal nos das?»[38]. Son preguntas que tienden a controlar, cosificar, buscar seguridades. Jesús no contesta a ninguna de ellas, sino que va a su raíz: «Me buscáis, no porque habéis visto señales, sino porque habéis comido pan hasta saciaros»[39]. El silencio de Jesús crece a lo largo de los Evangelios, hasta hacerse completo en la Pasión. Sólo así podrá dar paso a una nueva forma de manifestación. En las palabras finales de la Última Cena, refiriéndose a su nueva vida de resucitado, dirá: «Aquel día no me preguntaréis nada» (Jn 16,23). En la nueva dimensión ya no hay lugar para las preguntas, sino para la adoración, esto es, para el conocimiento por entrega y participación.

3. Tránsito entre el segundo y el tercer ojo

El paso del segundo al tercer grado de conocimiento está bien ilustrado en la etapa del *guerrero* del camino tolteca. En ella, el aspirante a *hombre de conocimiento* aprende que la realidad, tal como la percibimos, es tan sólo una construcción de la razón. A esta construcción los toltecas le llaman *tonal*. Lo propio del *primer ojo* –el *cazador*– es rastrear bien el *tonal*. «El orden en nuestra percepción es el dominio exclusivo del *tonal*; la visión del *tonal* es una herramienta, y, como tal, no sólo es la mejor herramienta, sino la única herramienta que tenemos»[40]. Por el contrario, «el *nagual* es lo impronunciable. Todos los sentimientos y todos los seres y todos los *uno mismos* que son posibles flotan en él para siempre, como barcas apacibles y constantes»[41]. «El *tonal* de cada uno de nosotros es sólo un reflejo de ese indescriptible desconocido lleno de orden: el gran *Tonal*; el *nagual* de

36. Jn 6,25.
37. Jn 6,28.
38. Jn 6,30.
39. Jn 6,26.
40. Son palabras que Carlos CASTANEDA pone en boca de don Juan en *Relatos de poder*, FCE, México 1979, p. 354.
41. *Ibid.*, p. 355.

cada uno de nosotros es tan sólo un reflejo de ese indescriptible vacío que lo contiene todo: el gran *Nagual*»[42]. Sólo en el *tonal* tienen continuidad nuestras descripciones. El *guerrero* es aquel que, desde su voluntad, puede organizar su «racimo» de todas las formas posibles. Y, entre ellas, la forma humana «es la más dulce de todas», sentencia don Juan[43].

Lo propio del segundo estadio –el del *guerrero*– es introducirse en el *nagual* sin desintegrarse ni perder la razón, es decir, ser capaz de suspender la organización mental sin por ello caer en el caos. Para ello se requiere la impecabilidad, esto es, la lucidez de conciencia en cada uno de sus actos, lo cual permite no identificarse con ellos y no quedar enganchado. Ello se realiza mediante la práctica del *no-hacer*[44]. Carlos Castaneda narra la experiencia en la que por primera vez se le *abrió* el «otro lado» de la realidad, experiencia que comportó también la disolución de los límites de su ego:

> «Me hallaba con don Juan y don Genaro. Dijeron que debía desplegar las alas de mi percepción y tocar al *tonal* y al *nagual* al mismo tiempo, sin la conciencia de oscilar entre uno y otro (...). Experimenté sensaciones de ser arrojado, girar y caer a tremenda velocidad. Luego estallé. Me desintegré. Algo cedió en mí; se soltó algo que yo había retenido toda mi vida. Me di perfecta cuenta de que mi reserva secreta había sido perforada y se vertía sin restricciones. Ya no había nada de la dulce unidad que llamamos "yo". *No había nada y, sin embargo, esa nada estaba llena.* No era luz ni oscuridad, calor ni frío, agradable ni desagradable. Yo no me movía ni flotaba ni me hallaba estacionario; tampoco era una unidad, un *yo mismo*, como estoy acostumbrado a serlo. Yo era una miríada de *yo mismos*, y todos eran "yo", una colonia de unidades independientes que tenían una alianza especial entre sí e inevitablemente se unirían para integrar una sola conciencia, mi conciencia humana. No era que yo "supiese" sin duda alguna, porque no había nada con lo que hubiera podido "saber", pero todos mis *yo mismos* "sabían" que el "yo" de mi mundo familiar era una colonia, un conglomerado de sentimientos separados e independientes que poseían una inflexible solidaridad mutua. La solidaridad inflexible de mis incontables conciencias, la alianza mutua de esas partes, era mi fuerza vital.

42. *Ibid.*, p. 362.
43. *Ibid.*, p. 356.
44. Cf. *supra*, cap. 6.4.

> Una manera de describir aquella sensación unificada sería decir que las pepitas de la conciencia se hallaban dispersas; cada una poseía conciencia de sí, y ninguna predominaba sobre otra. Entonces algo las agitaba, y se reunían para emerger en una zona donde todas tenían que juntarse en un bloque, el "yo" que conozco. Luego "yo", como *yo mismo*, presenciaba una escena coherente de actividad mundana, o una escena referente a otros mundos y que me parecía pura imaginación, o una escena que pertenecía al "pensamiento puro"; es decir, visiones de sistemas intelectuales, o ideas concatenadas como verbalizaciones. En algunas escenas, hablé conmigo mismo hasta saciarme. Después de cada una de estas visiones coherentes, el "yo" se desintegraba y volvía a no ser nada»[45].

Estamos en el sutil filo que separa dos direcciones limítrofes pero opuestas: la desintegración de la conciencia, propia de la locura, y la expansión de la conciencia, plenitud de la mística. La capacidad que tiene Castaneda de releer su experiencia y reconstruirla muestra que está en la dirección correcta. «No había nada –dice– y, sin embargo, esa nada estaba llena». Sin saberlo, Carlos Castaneda, explicando su experiencia, está exponiendo la más pura doctrina budista, según la cual la conciencia egoica es sólo el resultado de la conjunción de cinco agregados (*skhanda*) a los que ya hemos aludido en varias ocasiones: la corporeidad, las sensaciones, las percepciones de objetos físicos y mentales, las construcciones psíquicas y la conciencia.

Esta apertura, que va más allá de las formas construidas por la mente y los sentidos, también aparece entre los estoicos y los monjes cristianos orientales. Unos y otros mencionan que en un estadio avanzado de esta segunda etapa del conocer se pueden percibir los *logoi* de las criaturas. En terminología estoica, significa que se llega a percibir la esencia o razón (*logos*) de las cosas. Se trata de algo equiparable a las *ideas* de Platón, con la diferencia de que, si bien este último las sitúa en un plano inmaterial, el estoicismo las ubica en el fondo mismo de los seres. Máximo el Confesor (siglo VIII), monje cristiano impregnado de neoplatonismo y estoicismo, escribirá:

> «Igual que en el centro del círculo hay un único punto, donde aún están indivisos todos los radios que partirán de él, del mismo modo, aquel que vive en Dios porque ha sido considerado digno de ello

45. *Relatos de poder*, pp. 350-351.

conoce con una ciencia simple y sin conceptos todas las ideas de las cosas creadas»[46].

Nos encontramos en el umbral entre el conocimiento intelectual y el conocimiento místico, el cual es todavía de otro orden. Esto es lo que indica Plotino cuando dice que el *noûs* tiene una determinada capacidad contemplativa, pero que todavía le queda al alma más camino por recorrer:

> «Si el alma se detiene en el nivel del *noûs*, contempla cosas bellas y santas, pero no posee todavía plenamente lo que busca. Es como si se acercara a un rostro muy bello pero que no conmueve la mirada, porque no resplandece en él la gracia que irradia la belleza»[47].

Las *Upanishads* indican en la misma dirección:

> «– Maestro, ¿qué es lo que, una vez sabido, se sabe todo lo demás?
>
> El maestro respondió:
>
> – Los sabios dicen que hay dos clases de sabiduría: la superior y la inferior (...). La sabiduría superior es la que nos conduce a lo eterno. Y lo eterno se encuentra más allá del pensamiento» (*Mund Up.* I,1, 3-5).

Es decir, lo propio de la experiencia espiritual no es detenerse en el ámbito de la razón, sino seguir desvelando dimensiones más hondas de la realidad. En esas honduras se trascienden las nociones cognitivas –ámbito de las formulaciones dogmáticas–, y es allí donde las religiones perciben que están unidas por un Fondo común, en el que son convocadas más allá de sí mismas.

4. El tercer ojo, o el conocimiento místico

El conocimiento de este *tercer ojo* tiene múltiples nombres y manifestaciones: se trata del *yadar* hebreo, de la *gnosis* griega y cristiana, del *ma'rifat* sufí, del *jñana* hindú, del *bhavana-maya paññā* budista...

46. «Centurias sobre la Teología y la Economía II,90», en *Philocalie des Pères Neptiques*, Vol. VI, p. 122.
47. E VI, 7,21-24, p. 1.253.

Su cualidad está situada al final de una escala de percepción donde ninguno de los planos anteriores quedan anulados, sino que son incorporados a él, integrando la tríada cosmoteándrica. Hacia este conocimiento total de Dios y de todo lo real es hacia donde tienden todas las religiones. Un conocimiento transformador y unificante que es amor al mismo tiempo y que está indivisiblemente ligado a él.

Este conocimiento transformador es percibido por el espíritu, llamado *'aql* o *ruh* en el islam, *buddhi* en el hinduismo y en el budismo[48], y *noûs* en el helenismo. En el neoplatonismo de Plotino, el *noûs* deviene verdaderamente tal sólo cuando contempla al Uno:

> «El *noûs*, para ser *noûs*, debe contemplar al Uno. Y el *noûs* contempla al Uno sin estar separado de Él, porque viene tras Él y no hay nada entre él y el Uno, como tampoco hay nada entre el *noûs* y el alma»[49].

Se trata de un conocimiento activo, directo, penetrante, vivificador, en el que «conocer» es igual a «ser», porque en él hay ruptura de barreras, comunión, extinción de la dualidad, con lo que resulta que conocerse a sí mismo es ser igual a sí mismo. No es un conocimiento del intelecto, sino el resultado de la realización interior y exterior. El que así conoce[50] debe «vivir» lo que ha comprendido y según lo ha comprendido, para comprender realmente y así transformarse en lo que conoce[51]. De este modo, se dice en el *Bhagavad-Gītā*: «Una vez abierto el Tercer ojo, capacitado para la visión divina, se comienza a recorrer el camino del recto obrar. Es muy fácil de seguir y conduce a la más alta Morada» (9,2).

Es el *oculus Dei* de los victorinos, por el cual «se ve a la vez el exterior de los corazones y el de los cuerpos, y ante el cual ninguna criatura es invisible. Todo está desnudo y al descubierto ante él»[52]. Ver

48. «Se dice que es enorme el poder de los sentidos. Pero más poderosa es la mente (*mana*) que los sentidos. Y aún más poderosa que la mente es la intuición (*buddhi*). Pero aún más grande que *buddhi* es el *ātman*, que habita en todos los seres humanos y en todo lo que existe» (BG 3,42).
49. Cf. *Ene.* V,1,6, p. 803.
50. Este conocedor es llamado *arif* en el sufismo, *jnani* en el hinduismo, y *gnóstico* en ciertas corrientes helénicas y cristianas.
51. Cf. Roberto PLA, comentarios intercalados en Ibn ARABI, *Tratado de la unidad*, Sirio, Málaga, pp. 49 y 53.
52. *Op. cit.*, pp. 73-74.

esta desnudez no avergüenza ni al que es visto ni al que ve, porque ya no es una mirada posesiva ni enjuiciadora, sino reverencial, ya que percibe la imagen divina impresa en cada ser.

Nos hallamos en el ámbito de la *contemplatio* de la tradición monástica cristiana[53], en la que se produce un silenciamiento de la actividad mental que permite despejar la manifestación de Dios. Aquí el alma no ha de hacer nada, sino tan sólo acoger lo que se le muestre.

Estamos ante el *sentido místico* de las Escrituras, abierta ya la cáscara de la nuez: «Uno es el rostro de las Escrituras que se muestra a la mayoría de los hombres, incluso a los que creen conocerlas, y otro es el rostro que se revela al hombre que se ha consagrado a la oración incesante», dirá San Basilio[54]. Se trata de la misma distinción que se hace en el sufismo entre el sentido externo (*zâhir*) del Corán y de la realidad toda, el ámbito captado por las dos miradas anteriores, y el desvelamiento de su sentido interno (*bâtin*), abierto ahora por y para el *tercer ojo*.

Es el conocimiento que adquiere Job después de haber dejado de defender su posición con toda clase de argumentaciones. Y es que la crítica y la censura como modos de conocimiento no le dejan acceder a otra profundidad (Job 40,1-4). Job se ha dado cuenta de que ha llegado a un callejón sin salida, al límite de su propio razonamiento: «He hablado demasiado. No quiero replicar. No añadiré nada más» (Job 40,5). Silenciado, Dios puede desvelarle su inmensidad: «¿Dónde estabas tú cuando cimenté la tierra? (...) ¿Acaso has entrado en las profundidades del mar o te has paseado por el fondo del Océano?...» (Job 38,4.16). Y así siguen cuatro capítulos en los que la pequeñez de Job es confrontada con la desmesura divina. Tras ello, Job dirá: «Sólo te conocía de oídas, pero ahora te he visto con mis ojos» (Job 42,5). Esta «visión», esta honda penetración, es lo propio de este tercer nivel de conocimiento.

A este tipo de conocimiento se está refiriendo continuamente Jesús en el evangelio de Juan: «Conoced la Verdad, y la verdad os hará libres» (Jn 8,32); «Yo conozco a mis ovejas como ellas me conocen a mí, tal como el Padre me conoce y yo conozco al Padre»; (Jn

53. La meditación yóguica (*dhyana*) se corresponde con la contemplación, ya que no hay trabajo discursivo de la mente.
54. Citado por PEDRO DAMASCENO, *Philocalie* II, p. 140

10,14-15); «La vida eterna es que te *conozcan* a Ti, el único Dios verdadero, y a aquel que Tú has enviado» (Jn 17,3)[55]. También Pablo invita en sus cartas a alcanzar tal conocimiento: «Ruego para que seáis capaces de captar cuál es la anchura y la largura, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede todo conocimiento» (Ef 3,18-19); «ruego para que el Padre de la gloria os dé espíritu de sabiduría y de revelación en el pleno conocimiento de él, para que, iluminados los ojos de vuestro corazón, sepáis cuál es la esperanza de su llamada, cuál la riqueza de la gloria, cuál la extraordinaria grandeza de su poder» (Ef 1,17-19); «ruego para que lleguéis a la plenitud en el conocimiento de su voluntad, con toda sabiduría e inteligencia espirituales» (Col 1,9).

Desde otro punto de vista, nos hallamos ante la manifestación del cuerpo luminoso de Buda, el *sambhogakâya*, el cual se convierte en una irradiación de gozo, paz y beatitud. Este fenómeno es comparable a la Transfiguración de Jesús, en la que tres de sus discípulos «vieron» transformarse su rostro y su ropaje en una blancura deslumbrante[56]. En la tradición *hesicasta* se habla de esta *luz tabórica* como manifestación de un estadio avanzado de la vida espiritual, en el que el monje ha progresado en la purificación de su corazón y en su camino hacia Dios: «Jesús se nos aparece como un *Sol radiante de justicia*[57], mostrándose a sí mismo en nuestras contemplaciones con la irradiación visible de su propia luminosidad», dice Hesiquio de Batos[58]. También en el *Bhagavad-Gitâ* se describe de un modo semejante la manifestación divina de *Krishna*, apareciendo «como si la deslumbradora luz de mil soles juntos surgiera de repente en medio del firmamento: tal era el refulgente esplendor que desprendía su Espíritu Supremo» (BG 11,12).

En el camino tolteca, nos hallamos en el terreno *del que ve*. En él se goza de la más plena y serena libertad, la cual trasciende la muerte, mediante la totalidad del cuerpo inflamado en conocimiento, estado que se corresponde con la *tercera atención*[59]. Para llegar a ella

55. Ver también: Jn 7,29; 8,19.55; 9,14-15; 14,9.17-20; 16,3; 17,3.21-25.
56. Cf. Mt 17,1-8; Mc 9,2-29; Lc 9,28-43.
57. Referencia al cántico de Zacarías: «Nos visitará el Sol que nace de lo alto, para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombras de muerte, para guiar nuestros pasos por el camino de la paz» (Lc 1,78-79).
58. Monje entre los siglos VIII-X, *Philocalie* III, 166, p. 69.
59. Carlos CASTANEDA, *El don del Águila*, pp. 158 y 262.

hay que haberse desprendido de todas las disposiciones preceptivas y conceptuales de la *primera* y *segunda atenciones*, y acceder a otras dimensiones de lo Real. «No hay descenso a las profundidades ni ascenso a los cielos, sino que el mundo desaparece como un soplo de aire cuando un nuevo alienamiento total nos hace percibir otro mundo total», dice don Juan a Carlos[60].

Santa Teresa de Jesús habla también de este desvelamiento de la mirada, en la que ya no hay imágenes visuales (*visiones imaginativas* les llama ella), sino un modo más profundo de conocimiento, que ella, a falta de una mejor terminología, denominará *visiones intelectuales*[61], para indicar con ello que se trata de un conocimiento que trasciende las imágenes sensibles:

> «Quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos y que vea y que entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña; y metida en aquella morada [la séptima], por *visión intelectual*, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, porque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es *visión imaginaria*» (7M, 5).

El signo de la autenticidad de estas experiencias cognitivas está en su perdurabilidad, porque están inscritas en un «lugar» inalcanzable por la conciencia ordinaria:

> «Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma, en lo muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, que no tiene letras, siente en sí esta divina compañía» (7M, 7).

60. Carlos CASTANEDA, *El fuego interno*, Swan, Madrid 1985, p. 242.
61. En la Séptima Morada escribe: «Aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria, sino intelectual, aunque más delicadas que las dichas» (7M 2,3). Hace alusión a pasajes anteriores: 6M, 8 y 7M, 1,7. Las palabras «sino intelectual, aunque más delicadas que» fueron escritas por Santa Teresa entre líneas, después de haber tachado algo que había escrito anteriormente: «ni intelectual ni cosa que se parezca a».

Esta irrupción de lo divino que unifica las diferentes dimensiones de la persona es lo que caracteriza el *primer tiempo para hacer elección* de los Ejercicios ignacianos: «Cuando Dios Nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado» (EE, 175).

Y Shankara dirá:

> «Aquel Supremo Brahman que está más allá del alcance de la palabra es accesible al ojo de la iluminación pura, es el puro conocimiento condensado, la Entidad sin principio, eres Tú. Medita sobre esto profundamente»[62].

Es lo correspondiente al *bhavana-maya-paññā* del budismo, el de conocimiento que se transforma en sabiduría experiencial. Sólo lo adquiere aquel que toma el medicamento y se beneficia de él. Estamos en el último estadio de la disciplina mental, la *recta concentración* (*sammā samādhi*), dentro de la cual se distinguen cuatro etapas que forman el conjunto de este proceso y que son conocidas con el nombre de *jhāna*[63]. Las recapitulamos sumariamente:

1. En la primera se superan los cinco impedimentos (la pereza corporal y mental, las dudas, la perplejidad y la mala conducta) mediante el razonamiento y el discernimiento. Se extingue toda sed (*tanhā*), y tiene como fruto la alegría. Superados los obstáculos del *primer ojo*, estamos en el ámbito del *segundo ojo*.
2. En la segunda etapa cesa toda actividad mental y se da una unidad del pensamiento en la concentración, pero aún queda cierta sensación de complacencia, tal vez algo semejante a los «gustos» de los que habla Santa Teresa en la *Tercera Morada*. El fruto propio de este estado es la paz interior. Este y el siguiente estadio todavía corresponden al ámbito del *segundo ojo*.
3. En el tercer estadio se supera toda complacencia sensible y aparece un nuevo tipo de contemplación sosegada. Se alcanza un estado imperturbable y a la vez tolerante, como una perfecta indiferencia (*upekkā*).

62. *La joya suprema del discernimiento (Viveka Churbamoni)*, Kier, Buenos Aires 1975, p. 255.
63. En sánscrito, *dhyāna*, el cual se corresponde con el séptimo paso de los *Yoga Sutra* de Patanjali.

4. Hasta la cuarta etapa no se alcanza propiamente la visión del *tercer ojo*, donde la experiencia deviene pura, sin dolor ni gozo, porque las raíces de ambos han sido arrancadas. Se da «una auténtica interiorización por medio de la desobjetivación de la conciencia»[64]. En este cuarto ámbito todavía se pueden distinguir cuatro estados más, que son llamados *arûpa*, «sin-forma», y que tienen por finalidad sacar al meditante del mundo de los *rûpa* o «materialidad», es decir, de todo aquello que es compuesto, donde no existe la unidad, sino donde las cosas son conocidas a través de las formas y relaciones.
   - 4.1. En el primer *arupâ* se llega a una identificación con la totalidad. Se trata de la conciencia de que «todo es espacio infinito».
   - 4.2 El segundo *arupâ* supone la inmersión en la conciencia universal, más allá de toda noción de espacio o de lugar.
   - 4.3. El tercer *arupâ* está más allá de la misma conciencia. No es que se contemple la nada, sino que no se contempla «nada».
   - 4.4. Más allá de este estado se alcanza «un estado de la mente en el cual no están presentes ni ideas ni no-ideas», dejando al meditante en el *nibbâna*, estado de plena realización y, a la vez, de plena extinción[65].

En el camino del yoga, nos encontramos sumergidos en las últimas etapas del *samâdhi*, donde se ha dejado todo soporte (*nirvica samâdhi*), alcanzando lo que Patanjali llama el *dharma-meghasamâdhi*, «donde nos envuelve un halo de plena confianza» (YS, VI,29) y donde «la mente, liberada de todos sus velos cegadores, goza de un conocimiento sin límite, y no le queda nada que quiera conocer» (YS VI,31).

En definitiva, tres son los rasgos más esenciales de este tercer nivel de conocimiento: en primer lugar, no se trata de alcanzar «otra» realidad, sino de percibir la misma realidad, pero con una profundidad nueva; en segundo lugar, se trata de un conocimiento transformador, que convierte *al que conoce* en *lo que conoce*; en tercer lugar, se trata de

64. Jesús LÓPEZ-GAY, *La mística del Budismo*, BAC, Madrid 1974, p. 189.
65. Cf., *ibid.*, pp. 185-191.

un conocimiento que se torna desconocimiento, ya que se adentra en una Infinitud que desborda la capacidad humana de conocer. Veamos estas tres características con un poco más de detenimiento.

4.1. Las dos caras de la misma Realidad

La perforación de la opacidad del mundo por parte de un conocimiento que ha alcanzado su plenitud no anula el mundo de las formas, sino que permite percibirlas de un modo totalmente diferente, sin por ello extinguirlas, sino descubriéndolas gráciles y ellas mismas transparentes. En este sentido, habría que explicar o matizar la cita del maestro taoísta que abre el presente capítulo: «Sólo podrás ver a los dioses y el cielo venciendo a este mundo. Entonces también podrás ver el otro mundo»[66]. No hay *otro* mundo, sino un único mundo; lo que ocurre es que lo percibimos de manera diferente. Se trata del noveno y décimo cuadros del boyero, en los que, tras la experiencia del *satori* representado por el círculo blanco, exento de toda forma, vuelven a aparecer los elementos de la naturaleza y la vida agitada de los hombres en el mercado. En el *Sutra del corazón*, uno de los textos más significativos y exiquisitos del *Mahayâna* (del siglo II d.C.), se dice:

> «Forma no es sino vacío,
> vacío no es sino forma.
> Forma verdaderamente es vacío,
> vacío es verdaderamente forma.
> Las formas de todas las cosas son vacío.
> No nacen, no mueren.
> No son puras ni impuras,
> no disminuyen ni aumentan»[67].

En el budismo se habla de llegar a percibir la *talidad* (*tathata*) de la realidad. En palabras de Asvaghoda, sabio también del siglo II d.C, «tan pronto como se comprende que cuando la totalidad de la existencia es expresada, o pensada, no existe ni eso que habla ni lo expresado, entonces se ajusta uno a la *talidad*; y cuando queda arra-

66. Deng MING-DAO, *Crónicas del Tao. La vida secreta de un maestro taoísta*, Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona 1998, p. 91.
67. Texto completo en Arul M. AROKIASAMY, *Vacío y plenitud*, San Pablo, Madrid 1995, pp. 191-192. También en Tich NHAT HANH, *Ser Paz*, Neo Person, Madrid 1994, pp. 117-118.

sada completamente la subjetividad, entonces se dice que se tiene penetración»[68]. Dicho por Dasgupta, un filósofo indio contemporáneo: «En su naturaleza absoluta, las cosas no son entes ni no-entes; esta naturaleza absoluta sólo puede ser considerada como *talidad* de las cosas, y esta *talidad* no es nada, sino pura conciencia. Entonces se da la síntesis de *alayavijnana*[69], mediante la eliminación de los dos velos (el de la pasión y el de la ignorancia); es el elemento inmutable que está más allá de toda actividad metal; es completa bondad, permanencia, perfecto arrobamiento, o la forma de liberación; esto es la sustancia en sí misma»[70]. De algún modo, el *Libro de la Sabiduría* hebreo-helenístico está apuntando a la misma calidad de percepción, personificada en la figura de *sophía:* «La Sabiduría es un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, penetrante, inmaculado, claro, inofensivo, amigo del bien, perspicaz, libre de impedimentos, benevolente, humanitario, sólido, seguro, tranquilo, que todo lo puede y todo lo percibe...» (Sab 7,22ss). *Sophía* es el alma del mundo, latente en cada ser, a la espera de ser desvelada, liberada.

4.2. El conocedor transformado en lo Conocido

El segundo rasgo, tal vez el más característico de este conocimiento, es que convierte a aquel que así conoce en Aquello que está conociendo. De aquí el parentesco etimológico entre conocimiento y nacimiento: *gnó-gen*[71]. Porque, de alguna manera, conocer es engendrar lo conocido, así como ser engendrado por lo que se conoce. Se trata de la aplicación del principio hermético según el cual «lo semejante conoce lo semejante». En las *Upanishad* encontramos una expresión parecida en una de las sentencias más célebres del Vedanta: «El que conoce a Brahman se convierte en Brahman» (*Mand. Up.*, 3,29).

68. S.B. DASGUPTA, *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta University Press, Calcutta 1958.
69. Término sánscrito compuesto por dos palabras: *Alaya* («morada, base o soporte») y *vijnana* («ideación, pensamiento»). Designa el fundamento de toda ideación, el receptáculo del que todo emana en su condición de efecto, la causa primera de todas las cosas.
70. *Op. cit.*, pp. 28-29.
71. Cf. Raimon PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1997, p. 125. En francés, la proximidad entre *naissance* y *connaissance* es todavía más patente.

En el monacato cristiano, Pedro Damasceno dirá de un modo muy cercano:

> «La inteligencia se transforma en función del objeto que contempla y queda coloreada por él. Pero cuando le es dado entrar en Dios, que no tiene figura ni forma, ella misma está más allá de toda figura y de toda forma. Hay que llegar a comprender lo que es el ser humano, admirándose de que su inteligencia ilimitada es a imagen del Dios invisible»[72].

En los mismos términos se expresa Plotino:

> «La visión que llena de luz los ojos del alma no le hace ver una cosa exterior, sino que la misma luz es el objeto de su visión. No hay, por un lado, Inteligencia y, por otro, lo Inteligible, sino que no hay más que la claridad que genera sucesivamente otras cosas y les permite subsistir en ella»[73].

Ello plantea una cuestión muy debatida en las tres religiones monoteístas y también en el hinduismo: la de si es posible o legítima la realización –o la salvación– por medio del conocimiento. Se trata de un debate particularmente importante en el cristianismo, donde el conocimiento suele ser contrapuesto a la fe y es asociado sin más al gnosticismo, y éste a muchas de las herejías de los primeros siglos.

Habría que dejar claro que la problemática del gnosticismo responde a dos aspectos diferentes: por un lado, a las antropologías negativas que vehiculaban muchos de sus grupos, considerando que la corporeidad era el reino de la oscuridad, la prisión del alma de la que había que liberarse por medio del conocimiento de su Esencia divina[74]. La segunda cuestión es más delicada: gira en torno a si el conocimiento sustituye a la fe. Las tres religiones monoteístas, basadas en la creencia de una revelación trascendente de Dios tenida por iniciativa suya, no pueden admitir que el conocimiento a partir de la propia inmanencia pueda llegar a relegar tal iniciativa divina. También son reacias a la vía del conocimiento las corrientes *bhákticas* del hinduismo y del budismo. De este modo, el camino *gnóstico* se con-

72. *Philocalie des Pères Neptiques*, vol. II, p. 119.
73. E VI 7,36.
74. Sobre esta cuestión, véase el estudio de Hans JONAS, *La religión gnóstica* (1958), Siruela, Madrid 2000.

vierte en herejía en las religiones monoteístas cuando defiende que el conocimiento suplanta a la entrega y la confianza, es decir, cuando se confunde el hecho de «conocer» con creer que se vive o que se *es* lo que se conoce, sin distinguir los niveles que separan al ser humano del Ser que le trasciende a la vez que lo contiene. Sin embargo, ninguna de las religiones rechaza el conocimiento, sino que trata de integrarlo desde la fe.

El problema se aclara más todavía si se tiene en cuenta el nivel de conocimiento del que se está hablando. El *tercer ojo* sólo se abre mediante un corazón puro que ha sido desapropiado de sí mismo, y donde amor y conocimiento se han ido haciendo una misma cosa. Así, Jesús pudo decir: «Felices los limpios de corazón, porque verán a Dios» (Mt 5,8). Ese nivel de transparencia se ha hecho posible porque el que ha llegado hasta ahí ha adquirido la semejanza o concomitancia necesaria para poder recibirlo. «Te bendigo, Padre, porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos y se las has revelado a los humildes y sencillos» (Mt 11,25-28). No se trata, pues, de ningún conocimiento elitista, sino de un proceso de simplificación accesible a los más pequeños.

Esta vinculación estrecha entre la pureza del corazón y la transparencia de la visión es diáfana en las siguientes palabras de Alce Negro, anciano sioux[75]:

> «Yo soy ciego, y ya no veo las cosas de este mundo. Pero cuando la Luz viene de arriba, ilumina mi corazón y puedo ver, pues *el ojo de mi corazón* lo ve todo. El corazón es el santuario en cuyo centro se halla un pequeño espacio en el que habita el Gran Espíritu (*Wakan Tanka*), y éste es el ojo. Este es el ojo del Gran Espíritu mediante el cual Él ve todas las cosas, y mediante el cual le vemos. Cuando el corazón no es puro, el Gran Espíritu no puede ser visto, y si hubierais de morir en esta ignorancia, vuestra alma no podrá regresar inmediatamente a su lado, sino que deberá purificarse mediante purificaciones a través del mundo. Para conocer el *Centro del corazón* en el que reside el Gran Espíritu, debéis ser puros y buenos y vivir según la manera que el Gran Espíritu nos ha enseñado. El hombre que, de este modo, es puro, contiene el Universo en la bolsa de su corazón»[76].

75. Cf. *supra*, cap. 5, apartado 6.
76. *La pipa sagrada*, Taurus, Madrid 1980, p. 24.

Hemos visto cómo en las *Upanishads* se habla en los mismos términos: «Más pequeño que lo pequeño, más grande que lo grande, es el *âtman* ubicado en lo más oculto del hombre» (*Ka Up.*, I,2,20)...[77] Alcanzar este conocimiento por identificación es la meta del *Vêdanta*.

El *Bhagavad-Gitâ* ofrece una síntesis armónica entre el camino de la entrega o del amor (*bhakti-marga*) y el del conocimiento (*jñana- marga*)[78]. Así, por un lado, dice el Ser Supremo a través de su manifestación en la personificación de *Krishna:*

> «Sólo los hombres que me ofrecen su amor obtienen la gracia de poder verme a través de la visión espiritual. Sólo por amor pueden recibir mi conocimiento. Yo sólo me revelo a aquellos que vienen a Mí con humildad y con amor en sus corazones, deseando sinceramente conocer la Verdad» (BG 11,54).

Pero, al mismo tiempo, señala la importancia del esfuerzo y de la determinación personal por adquirir dicho conocimiento:

> «Con constante anhelo por disolverse en *âtman* y con la firme determinación en el Conocimiento de la Verdad que nos lleva a la liberación: tal es el auténtico Conocimiento que nos conduce a la visión espiritual» (BG 13,11).

Por un lado, se accede a ese conocimiento supremo por el amor; por otro, el esfuerzo por alcanzar ese conocimiento es lo que conduce al amor:

> «Por el amor, el yogui ha podido conocerme: quién soy Yo y qué soy Yo. Y una vez ha recibido el conocimiento, tiene ya la puerta abierta de regreso a mi Ser» (BG 18,55).

Con todo, la relación amor-conocimiento no es sencilla. Así la expresaba Hadewich de Amberes en el siglo XIII:

> «El alma tiene dos modos de visión: el del amor y el de la razón. La razón no puede ver a Dios sino solamente en lo que Él no es. El amor, por su parte, no descansa sino en lo que Dios es. La razón tiene despejados los caminos por donde progresar; el amor, mien-

77. Cf. *supra*, cap. 6.7.
78. También integra el camino de la acción (*Karma marga*) como vía de la realización espiritual.

tras tanto, siente su impotencia, y tal impotencia le hace progresar más que la razón. La razón se adentra en lo que Dios es a partir de lo que Dios no es; el amor no se detiene en lo que Dios no es, y encuentra su felicidad en el mismo lugar donde desfallece, o sea, en lo que Dios es. La razón tiene más posibilidades de contenerse que el amor, pero el amor experimenta más delicias celestiales. Con todo, ambos andan muy necesitados recíprocamente y se prestan ayuda mutua: la razón enseña al amor, y el amor ilumina a la razón. Si entonces la razón asiente a los deseos del amor y el amor acepta someterse a los dictados de la razón, tienen capacidad para realizar juntos una obra grandiosa; pero todo esto sólo se puede saber por experiencia. Porque la razón no tiene parte en esta pasión admirable ni puede investigar el abismo escondido a toda criatura: son cosas reservadas a la fruición del Amor. De esta alegría no participa ninguna otra facultad»[79].

Hadewich, exponente de la sensibilidad cristiana mayoritaria, pone la primacía en el amor. Siglos antes, San Ireneo de Lyon había dicho que lo que es imposible captar por medio del conocimiento humano ha sido hecho posible por Dios por medio del amor[80]. Con todo, el conocimiento del que aquí estamos hablando trata de trascender esa dualidad. No pertenece al ámbito de la razón, sino a la totalidad de la persona, a la que también acaba sobrepasando.

4.3. Más allá del conocimiento

El tercer rasgo característico del conocimiento místico es su inabarcabilidad y su desmesura.

Así, más allá del *tonal* y del *nagual*, la senda del hombre de conocimiento de la tradición tolteca se adentra en lo Incognoscible, que míticamente es llamado el *Águila*[81]. En este *tercer estado de atención*, la Realidad es percibida simbólicamente como un gran Ser del que emanan poderosas corrientes de energía, llamadas por los videntes toltecas las «emanaciones del Águila». *Ver* tales emanaciones sin ser arrasado por ellas es lo propio de los videntes, que se confrontan sin velos ante la Fuerza primordial que sostiene lo Real. El *Águila* es sólo un modo simbólico de hablar de esta manifestación poderosa, la cual

79. *Dios, amor y amante*, Paulinas, Madrid 1985, Carta XVIII, p. 123.
80. Cf. *Adversus Haereses*, IV, 20,1; también en II,6,1; 13,4; III, 24,2; IV, 20,4-7.
81. Cf. Carlos Castaneda, *El don del Águila*.

está más allá de toda forma conocida. En verdad, «no hay *Águila* ni emanación alguna. Lo que nos rodea es algo que ninguna criatura viviente puede comprender»[82]. Significativamente, también Santa Teresa habla de ser tomada como por un «águila caudalosa» cuando describe sus experiencias de arrobamiento y desmesura[83].

Esta inalcanzabilidad del Misterio está recogida en la intuición del *epéctasis* de Gregorio de Nisa:

> «Todo el deseo de Bondad que implica la ascensión no deja jamás de crecer a medida que se avanza en la carrera hacia la Bondad. Y en esto consiste verdaderamente ver a Dios: en no encontrar nunca la saciedad de este deseo. Pero es necesario, siempre vueltos hacia Él, que estemos inflamados por el deseo de ver anticipadamente lo que ya es posible ver. Y así ninguna limitación logrará interrumpir el progreso de ascensión hacia Dios, puesto que, por un lado, la Bondad no tiene límites y, por otro, el aumento de deseo hacia Él no será detenido por ninguna saciedad... La verdadera visión de Dios consiste en esto: que aquel que eleva los ojos a Dios nunca más deja de desearlo, porque su Ser es inaccesible»[84].

Y Dionisio el Areopagita, en su *Teología mística*, escribe:

> «Solamente cuando se deja atrás el mundo que es visto y se ve, Moisés penetra en la Tiniebla verdaderamente mística del desconocimiento. Allí es donde se calla todo saber positivo; allí es donde escapa completamente a toda aprehensión y a toda visión, y tal desconocimiento se da sólo a quien está más allá de todo, a quien ya no se pertenece ni a sí mismo ni a nada ajeno, unido por lo mejor de sí mismo a Aquel que escapa a todo conocimiento, habiendo renunciado a todo saber positivo y conociendo, gracias a este desconocimiento mismo, mucho más que cualquier inteligencia»[85].

En los mismos términos se expresan los sufíes. Najmoddîn Kobrâ (siglo XIII) dirá:

> «No creas que el cielo que contemplas en lo suprasensible es el cielo exterior visible. No; en el mundo espiritual hay otros cielos más sutiles, más azules, más puros, más brillantes, sin número y sin lí-

82. *Ibid.*, p. 65.
83. *Vida*, 20,3.
84. *Vie de Moïse*, Sources Chrétiennes 1, Paris 1955, pp. 108-109.
85. I,3, en PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, BAC, Madrid 1995, p. 373

mite. Cuanto más puro te vuelves interiormente, tanto más puro y más bello es el cielo que se te muestra, hasta que finalmente caminas en la pureza divina. Pero la pureza divina es también sin límite. Nunca pienses, pues, que más allá de lo que has alcanzado no hay nada más, pues siempre hay algo más elevado»[86].

En la mística iraní, la tiniebla divina se explica del siguiente modo: el conocimiento de la Esencia de Dios deviene desconocimiento, porque el conocimiento supone la existencia de un sujeto y un objeto, alguien que ve y algo que es visto; mientras que la Esencia divina trasciende esa relación[87]. Así, dirá Najm Râzî: «El color negro, si comprendes, es la luz de la pura Ipseidad. En el interior de esta tiniebla está el agua de la vida»[88]. La Luz es negra, debido a la incapacidad del ser humano de ver la luz de la Esencia divina, precisamente porque ella es la que nos permite ver. Cuando se busca el origen de lo que *hace ver*, uno se encuentra ante la Tiniebla, pues no se puede tomar como objeto de conocimiento lo que permite conocer todo objeto y lo que hace que exista el mismo objeto como tal. Se trata de una proximidad que deslumbra, una Luz que, siendo invisible, es la que da la visión. Esta tiniebla no tiene nada que ver con la oscuridad ciega del primer ojo, que barra el camino de la *transconciencia*. Aquella oscuridad del comienzo procede del sujeto que quiere ver arrebatando; en cambio, esta Luz no puede ser vista, porque no procede de un objeto, sino del Sujeto absoluto que otorga la capacidad de ser. De ahí que Najm Râzî concluya diciendo: «Renuncia a ver, pues aquí no es de ver de lo que se trata»[89].

Encontramos un apofatismo semejante en las religiones orientales. En las *Upanishads* aparece bajo la célebre expresión *«neti, neti»* («no es esto, no es esto»). Más explícitamente, la *Kena Upanishad* habla así de la inaccesibilidad a la *Realidad Última:*

> «Allí no llega el oído ni la palabra ni el pensamiento. No conocemos nada sobre Aquello y no vemos ningún método para enseñarlo» (I,3).

86. Citado por Henry CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Siruela, Madrid 2000, p. 75.
87. Cf. *La rosaleda del Misterio*, citado por Henry CORBIN en *ibid.*, pp. 127-129.
88. *Ibid.*, p. 127.
89. *Ibid.*, p. 129.

> «Aquello es distinto de lo conocido y está más allá de lo desconocido. Esto es lo que escuchamos a los antiguos maestros (*rishi*) que nos lo explicaron» (I,4).
>
> «Lo que no puede expresarse en palabras y, sin embargo, es por lo que las palabras se expresan, sabe que Eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran» (I,5).
>
> «Lo que no se puede pensar con el pensamiento y, sin embargo, es por lo que el pensamiento piensa, sabe que Eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran» (I,6).
>
> «Lo que no se puede ver con los ojos y, sin embargo, es por lo que los ojos ven, sabe que Eso es en verdad el Absoluto, y no lo que las gentes adoran» (I,7).
>
> «Lo que no se puede oír con el oído y, sin embargo, es por lo que el oído oye, sabe que Eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran» (I,8).
>
> «Lo que no se puede respirar con el aliento de la vida y, sin embargo, es por lo que ese aliento respira, sabe que Eso es en verdad el Absoluto, y no lo que las gentes adoran» (I,9)[90].

Pleno conocimiento y desconocimiento son las dos caras de la misma Realidad, según el nivel que se esté considerando. A la vez, queda siempre una trascendencia infinita por conocer. Por eso en la tradición hindú se considera que sólo un cuarto de *Brahman* se ha manifestado, mientras que tres cuartas partes permanecen ocultas. Se trata del *Nirguna Brahman*, el Ser Supremo sin atributos, distinto del *Saguna Brahman*, que es el Dios con atributos o manifestado. En la tradición sufí también se distinguen diversos planos del Absoluto (*Haqq*), el primero de los cuales es el Absoluto en su Absolutidad no manifestada (*no-tayallî*)[91]. En la mística del Maestro Eckhart y de Jacob Böhme también se habla de un Fondo (*Urgrund*) de la Divinidad que es anterior a su manifestación como Dios, el cual está ligado a la Creación. Lo que el verdadero conocimiento descubre es que

90. *Upanishad*, edición de Consuelo Martín, Trotta, Madrid 2001, p. 42-46; ver también en *Brihad. Up.*, 3.4.1-2.
91. El segundo estadio es el Absoluto manifestándose (*tayallî*) como Dios; el tercero, manifestándose como Señor; el cuarto, manifestándose como cosas medio espirituales y medio materiales; y el quinto, el Absoluto manifestándose como mundo sensible; cf. T. IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, Siruela, Madrid 1997, vol. I, p. 34



estos diversos planos son simultáneos y que el misterio del Uno no está más allá de sus diversos modos de manifestación, sino que está contenido en cada uno de ellos.

La experiencia religiosa, pues, hace propicio y despliega un conocimiento integral e integrador y al mismo tiempo trascendente: *integral*, porque abarca la realidad manifestada cosmoteándricamente; *integrador*, porque unifica a la persona; y *trascendente*, porque lleva a la persona más allá de sí misma. En definitiva, se trata de un conocimiento (*gnosis*) engendrador (*gens*) por participación, en el que, más que conocer, uno se sabe y se siente conocido. Pero ¿qué o a quién se conoce? Esto es lo que aún nos queda por dilucidar en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 8

DIOS COMO *TÚ* Y DIOS COMO *TODO*

«No es sólo que el alma esté junto a Dios
y Dios junto a ella, en mutua igualdad,
sino que el Padre engendra a su Hijo en el alma
de la misma manera que Él la engendra en la eternidad,
y no de otro modo»
(Maestro Eckhart)

LAS religiones teístas están fundamentadas en la creencia-experiencia de un Dios Trascendente que es el Totalmente-Otro, el Tú por excelencia, hacia el cual se dirige el anhelo más hondo del ser humano. En cambio, las religiones oceánicas –predominantemente orientales– no conciben que Dios sea trascendente al mundo, sino que le es inmanente, como el Fondo último que todo lo contiene y sostiene, y que, como tal, no tiene razón de ser el invocarlo[1].

A la concepción de un Dios personal, trascendente y autosubsistente está ligada la noción de *Creación*. Dios crea desde la nada (*ex*

1. Dios, *Deus, Theos, Zeus, Deva*... proceden de la raíz sánscrita *dev-*, que significa «brillar a través», de donde también proviene la palabra día (*dyau*). En las religiones semíticas, el Ser absoluto es denominado a partir de la raíz *el-* (*Elhoím, El-Sadday, Alláh*...), que originariamente designaba el principio vital de los seres vivos. Por su parte, el término sánscrito *Brahman* procede de la raíz *brah-*, que significa «expandir».

nihilo), y no por necesidad, sino por libre amor. La noción de *emanación*, en cambio, está ligada a la concepción de un Dios impersonal e inmanente que se expande y se contrae, y respecto del cual el mundo y, con él, el ser humano son un *tiempo* o un *momento* de esa expansión-contracción divinas. Desde la primera perspectiva, la noción de emanación parece conllevar un carácter necesario y privar a Dios de la libertad de «crear el mundo», limitando así su trascendencia. Desde la segunda perspectiva, la noción de *creación* parece abrir una distancia insalvable entre el Creador y las criaturas. Si bien la primera aproximación preserva a Dios en su irreductibilidad, tiene también el peligro de marcar una distancia irrevocable de carácter dualista, mientras que la noción de emanación lleva a la igualación de la trascendencia con la inmanencia, pero con el riesgo de confundirlas, cayendo entonces en el monismo[2].

La primera concepción se despliega a partir del vínculo entre un yo y un Tú –o entre el Yo divino y el tú creatural–, es decir, entre dos núcleos de libertad y de conciencia inconfundibles, que entran en relación desde el amor. Aquí, la palabra clave es *alteridad*. La razón de la existencia es expandir al máximo la plenitud de esta relación, sosteniendo hasta el final cada uno de sus polos. De ahí la noción –característica de la teología cristiana– de *persona*, concebida como el núcleo más irreductible del ser, tanto en Dios (comunión de tres *Personas*) como en el ser humano[3].

2. Andrés TORRES QUEIRUGA, en su obra *Recuperar la creación*, (Sal Terrae, Santander 1997), trata de conjugar ambas posturas al hablar de «diferencia cualitativa y unidad radical» entre Dios y mundo, entre Creador y criaturas: «La diferencia es lo primero cuando se atiende a lo ontológico de la relación. La extrañeza ante la contingencia del mundo hace surgir la intuición de lo "totalmente otro" que lo funda y lo sostiene. Dios resulta, pues, descubierto justamente *en cuanto siendo como no es el mundo*: lo necesario frente a lo contingente, lo absoluto frente a lo relativo, lo infinito frente a lo finito (...). Sin embargo, se interpreta mal esta diferencia cuando, como tantas veces sucede, se traduce como "distancia" o incluso como "yuxtaposición" de Dios respecto de las criaturas. Porque precisamente, y aunque a primera vista resulte paradójico, *la profundidad infinita de la diferencia hace que se realice en la máxima unidad*. Unidad de carácter único, incomparable a ninguna que pueda darse entre las realidades creadas, incluida la relación de la madre con el hijo en sus entrañas» (pp. 43 y 44).
3. Particularmente en la teología ortodoxa, se trata de un elemento fundamental; cf. Vladimir LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 1982, pp. 84-99; Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, DDB, Paris 1979, pp. 47-119; Jean ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981, pp. 23-55.

La segunda concepción, en cambio, no se sitúa en la relación yo-tú, sino que avanza hacia el Todo a partir de los distintos estadios de un yo que es concebido como un punto de partida ilusorio de la conciencia humana. Cuanto más se avanza, tanto más se descubre que no hay ningún «yo», sino un Todo, del cual el «yo» no es más que una forma posible de manifestación, pero no la única ni la más profunda ni la definitiva. Aquí, la palabra clave es la *identificación* o la *realización* de que todo es Uno. Desde esta perspectiva, la existencia se concibe como la reunificación hacia ese Todo, donde el yo humano y el Tú divino desaparecen.

Estos dos modelos son relacionables con dos modos fundamentales de acercarse a Dios: por el camino del amor o de la devoción (*Bhakti*) y por el camino del conocimiento (*Jñana*). Sin ser excluyentes, el primero es más propio de las religiones teístas, mientras que el segundo está más asociado a las religiones oceánicas. Uno gira primordialmente en torno al polo de la afectividad y de la relación, mientras que el otro gira en torno al polo de la autoconciencia[4]. El primero está ligado a la noción de *salvación* –Dios como el *Otro de mí* es quien salva–, mientras que el segundo está ligado a la noción de *iluminación*, por medio del despertar de la propia conciencia. La dificultad de reconciliar esta posición con la anterior radica en la diferencia de perspectivas.

La corriente personalista no distingue entre Dios y el Absoluto, si por «Absoluto» se entiende algo superior a Dios. Según dicha corriente, Dios es el Ser Supremo, y no es posible imaginar conceptualmente nada que esté por encima de Él. Dios y el Absoluto son lo mismo, y es concebido como un Ser Personal. Su manifestación impersonal es considerada inferior a la manifestación personal. El amor

4. Plotino integra en su concepción ambas dimensiones, al considerar que el *noûs* tiene un aspecto inteligente y otro amoroso; cf. *Enéada* VI 7,35,20-26, pp. 1.275-1.277. El *Bhagavad-Gîtâ* también ofrece una integración de ambos caminos. Por medio del camino de la devoción: 6,30.31.47; 7,29; 8,7; 8, 14; 18,65-68; por el lado del conocimiento: 8,8; 13,27-30.34. En un pasaje particularmente integrador se dice: «Por el amor, él ha podido conocerme. Quién soy Yo y Qué soy Yo. Y una vez ha recibido el Conocimiento, tiene ya la puerta abierta de regreso a Mi ser» (BG 18,55). También en el Evangelio de Juan aparecen equilibrados los dos polos: el del amor («Permaneced en mi amor» [15,9-12]; «Pedro, ¿me amas?» [21,15-17]) y el del conocimiento («Habrá un día en que los verdaderos adoradores del Padre lo serán en espíritu y en verdad» [4, 23]; «conoced la Verdad, y la Verdad os hará libres» [8,32]); cf. también 10,14-15.

devocional constituye la más alta aspiración o consumación del creyente. Significa servicio a Dios como expresión de la más completa entrega a Él. La distinción que se establece entre el ser humano y Dios se sostiene hasta el final.

La postura teísta-personalista puede llegar a admitir una absorción completa de la conciencia en Dios, pero la interpretación que da de ello difiere respecto de la concepción *jñana:* para los *bhákticos* la conciencia es un atributo del Ser, mientras que para los *jnanas* el Puro Ser y la Pura Conciencia son idénticos. Para éstos, cuando el ser humano y Dios se hacen uno en la conciencia, también se convierten en un único Ser. En cambio, para la corriente *bháktica,* incluso cuando la conciencia está absorbida en Dios, la identidad sólo se da como atributo, como la llama de una vela deja de verse ante la luz solar, pero su identidad permanece diferenciada[5].

Podemos decir que las dos religiones que encarnan más expresivamente esta polaridad son el cristianismo, como la *religión del amor,* y el budismo, como la *religión del conocimiento*[6]. Las demás religiones no presentan una decantación tan clara. Tratemos de ver la coherencia de cada aproximación, para después mostrar que, si bien hay irreductibilidad entre ambas concepciones, no hay oposición entre ellas, sino complementariedad en el modo de comprender la relación del Uno con lo múltiple.

1. El camino del amor, y Dios como alteridad

La relación yo-tú es estructurante para el ser humano. Salimos del mundo indiferenciado de los primeros meses de vida gracias a la existencia de una alteridad –la presencia materna y paterna–, constituida por esos primeros *«tús»* que permiten desarrollar en el niño la conciencia de un yo diferenciado. A través del amor, el temor, el respeto, la atracción, el rechazo, el perdón, la queja, la seducción... el ser humano va aprendiendo a relacionarse con el «otro» tanto como a

5. Cf. Swami TAPASYANANDA, *The four yogas of Swami Vivekananda,* Sri Ramakrishna Math, Madras 1979, pp. 104-105.
6. Tal vez sea Aloysius PIERIS quien más ha subrayado esta polaridad entre el carácter agápico del cristianismo y el carácter gnóstico del budismo, no contraponiéndolos, sino mostrando su complementariedad; cf. *Love meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism,* Orbis Books, Maryknoll (New York) 1988.

conocerse a sí mismo. De ahí que Martin Buber diga que el binomio *yo-tú* es una de esas palabras primordiales que sólo se pueden pronunciar con todo el ser[7]. La transposición de esta relación a Dios es el fundamento de las religiones teístas, donde Dios, siendo el Yo absoluto, dice «tú» a cada ser, creándolo.

Esta relación produce –y de esta relación proceden– las diferentes formas de oración: de invocación, de petición, de agradecimiento, de imploración, de arrepentimiento y de perdón, de adoración..., así como también las expresiones de anhelo de Dios, Aquel que se presenta como el Amado por excelencia. De este diálogo entre el hombre y Dios, hecho de ausencias y presencias, de búsquedas y encuentros, han brotado las más bellas páginas de la literatura de la humanidad. A través del lenguaje poético, los místicos de las religiones teístas, como San Juan de la Cruz, han expresado su deseo incontenible de Dios mediante el simbolismo nupcial:

«Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

¡Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!»[8];

también de San Juan de la Cruz:

«¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro,
pues ya no eres esquiva,
acaba ya si quieres;
rompe la tela de este dulce encuentro!

(...)

¡Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno
donde secretamente solo moras,

7. Cf. *Jo i tu* (1923), Claret, Barcelona 1994, pp. 6 y 14.
8. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual,* estrofas 11 y 12, en *Obras Completas,* p. 68

y en tu aspirar sabroso,
de bien y gloria lleno,
cuán delicadamente me enamoras!»[9].

También entre los sufíes encontramos arrolladores anhelos de Dios:

«Voy corriendo largos caminos.
El Amor me tiñó de sangre.
Ni sabio soy ni loco estoy.
¡Mira lo que el Amor hizo conmigo!
A veces soplo como el viento,
polvo me vuelvo como el camino,
corriendo voy como los ríos.
¡Mira lo que el Amor hizo conmigo!
Canto como el agua que corre,
canto las penas de mi corazón.
Herido voy cual pájaro sin alas.
¡Mira lo que el Amor hizo conmigo!»[10].

Y lo mismo puede decirse de Rûmî:

«Escucha la flauta de caña, cómo nos cuenta su historia,
cómo lamenta la separación, diciendo:
– Desde el cañaveral fui arrancada,
mi gemido hace que lloren hombres y mujeres.
Un corazón busco,
un corazón desgarrado por la ausencia del Amigo,
al que pueda explicar la angustia del deseo de amor (...)»[11].

Igualmente los salmos están transidos de ese deseo de Dios:

«Como la cierva busca corrientes de agua,
así mi alma te busca a Ti, Dios mío;
mi alma tiene de sed de Dios, del Dios vivo;
¿cuándo podré ver a Dios cara a cara?»[12].

9. *Llama de amor viva*, estrofas 1 y 4, en *ibid.*, pp. 80-81.
10. Su autor es Yunus Emre (Turquía, 1238-1320), citado por: Emilio GALINDO, *La experiencia del Fuego*, Verbo Divino, Estella 1994, p. 114.
11. Cf. *ibid.*, pp. 41-42.
12. Sal 42-43,2-3. Véanse también los salmos 23, 45, 63, 103, 123, 130 y 139.

Los profetas de Israel son seres heridos por la irrupción de Dios. Entre todos ellos, tal vez sea Jeremías quien mejor ha expresado los registros más extremos de esta relación. Así, por un lado, dice:

«Cuando recibía tus palabras, las devoraba,
tu palabra era mi gozo y mi alegría más íntima;
yo llevaba tu nombre, Señor, mi Dios» (Jr 15,16);

y más adelante exclama:

«Me sedujiste, Señor, y yo me dejé seducir» (Jr 20,7a);

palabras que acaban transformándose
en una confesión desgarradora:

«Me forzaste, me violaste...» (Jr 20,7b).

Aquí, la referencia a Dios como Alteridad llega a su extremo, en lo opuesto de la ausencia: se trata de una Presencia que invade en lo más íntimo. Pero ¿de qué invasión se trata, si resulta que Él está del todo presente en todo momento en todo y en todos? Presencia que en la tradición hebrea se llama *shekiná* («permanecer»), originariamente centrada en el Templo, pero que la mística posterior extendió a toda la Creación. Presencia que impregna los textos bíblicos:

«Tú me estrechas por detrás y por delante,
todas mis sendas te son familiares» (Sal 139,3.5)

Presencia que se menciona en múltiples salmos y cánticos sobre la manifestación de la gloria de Dios en su Creación[13]. Tomando las célebres palabras de san Pablo en el Areópago:

«En Dios vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28).

Así pues, en los místicos teístas se extrema la paradoja de la presencia/ausencia, dilema que se sitúa más en un plano psicológico que ontológico. Ello está perfectamente expresado en los versos que dieron pie a Juan de la Cruz y a Teresa de Jesús a escribir sus respectivos poemas:

13. Cf. Salmos 8, 9, 18, 19, 24, 96, 99, 104. 105, 148 y 150. También todo el *Libro de la Sabiduría*.

«Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero
que muero porque no muero»[14].

La vida que se espera es gozar de la plenitud de la unión. La separación se hace insufrible. Encontramos una expresión casi exacta entre los sufíes. Al-Hallaj exclama:

«En morir está mi vida.
Mi morir es sobrevivir,
mi vida es si muero.
La abolición de mi ser es el mejor don,
el sobrevivir, el peor de los daños»[15].

Y también Dû-l-Nûn:

«Muero sin que muera en mí
el ardor de mi amor por Ti»[16].

Esta vida «tan alta» no es *otra* vida temporalmente entendida, sino esta misma vida, pero en estado de unión. Para ello hay que morir, pero no físicamente, sino a ese yo que se interpone para que se consume por completo la unión. De ahí que Al-Hallaj vuelva a exclamar:

«Entre Tú y yo
hay un *soy yo* que me atormenta.
¡Apártese de nosotros mi *soy yo*!»[17].

Y es que también la experiencia mística teísta sumerge de tal modo en el Tú de Dios y en el corazón de lo Real que ya no queda espacio para los pronombres personales, sino para un único y abso-

14. Ambos poemas están compuestos por ocho estrofas, cada una de las cuales termina diciendo: «que muero porque no muero»; cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1993, pp. 81-82; TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 1982, pp. 1.676-1.678.
15. Cf. Félix PAREJA, «Espiritualidad Musulmana», en *Historia de la Espiritualidad* vol. IV, Juan Flors Editor, Barcelona 1969, p. 156. También en Emilio GALINDO, *op. cit.*, p. 169.
16. Cf. Emilio GALINDO, *ibid.*, p. 164.
17. Cf. Louis MASSIGNON, *La passion de Ibn Mansûr Hallâj*, vol. III, Gallimard, Paris 1975, p. 53.

luto estado de *Plenitud transpersonal*. Aquí es precisamente donde nos encontramos ante uno de los temas más difíciles y sutiles de la experiencia religiosa teísta: ¿qué le sucede al ser humano al entrar en unión con Dios? Unos hablan de *unión sin confusión*, para preservar la trascendencia de Dios; otros hablan de *unión sin extinción*, para preservar la identidad del núcleo irreductible de la persona. Sin embargo, los místicos no parecen estar preocupados ni por el aspecto dogmático, que trata de respetar las distancias, ni por el aspecto psicológico, que trata de preservar la identidad individual. En la medida en que pueden expresarlo con la limitación del lenguaje humano, hablan de un estado de unión con Dios donde las distinciones ya no tienen lugar, así como también dejan de tener sentido los términos opuestos: vacío-plenitud, conocimiento-ignorancia, todo-nada, instante-eternidad...

Así lo expresan determinados textos del Nuevo Testamento: «ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20); «El que se junta con el Señor se hace un solo espíritu con Él» (1Cor 6,17); del mismo modo se tiene la certeza de que el horizonte final es que «Dios será todo en todos» (1Cor 15,28).

También el *sufismo*, que por pertenecer al marco islámico debería preservar la trascendencia de Dios, habla de esta unión que está más allá de la distinción. Así, Bayazid de Bistam dirá:

«Fui de Dios a Dios,
hasta que gritaron desde mí, dentro de mí:
¡Oh, Tú-Yo! (...).
Ya no soy el que era,
porque decir yo y Dios
es una negación de la Unidad Divina (...).
¿Hay alguien aquí sino Dios?»[18].

También el gran Rûmî:

«Oh alma mía,
he buscado de un confín a otro
y no hallé en ti nada
que no fuera el Amado.

18. Citado por Roberto PLA en el comentario a Ibn ARABI, *Tratado de la Unidad*, Sirio, Málaga 1987, pp. 43, 51 y 63.

No me llames infiel,
Oh alma mía,
Si te digo que tú misma
Eres Él»[19].

Antes de proseguir en esta línea, tratemos de comprender la propuesta del camino del conocimiento, más propio del modelo oceánico y monista.

2. El camino del conocimiento, y Dios como la mismidad de lo que es

La mística del conocimiento accede a la Realidad Última por otro camino: por la consideración no afectiva, sino intelectiva, de que todo es Uno. Pero esta percepción no es sólo mental, sino integral: unifica a la persona en ese mismo Todo dentro del cual se percibe el propio yo, la realidad que lo envuelve y Aquel que en el teísmo es llamado *Dios,* esa Ultimidad que es la Mismidad que todo lo contiene y que a todo da el ser.

En el *Bhagavad-Gitâ* se lee:

«Cuando un hombre puede ver
que toda la infinita variedad de seres
es una manifestación del Uno,
y que todos son uno en Él,
éste se hace uno con *Brahman*» (BG 13,30).

Estamos de lleno en el clima del *Vêdanta* y de las cuatro sentencias del hinduismo mencionadas en su momento: «Tú eres Eso», «Yo soy *Brahman*», «Este *âtman* es Brahman», «El conocimiento es *Brahman*»[20].

Del mismo modo, Valmiki[21] escribe en términos identificativos:

«El conjunto del vasto mundo que percibes
es el inmaculado *Brahman* que goza de su propia gloria.

19. *Salmos sufíes,* preparados por E. Galindo y S. Thimmel, Madrid 1995, p. 33.
20. Cf. *supra,* cap. 1.2.4.
21. Autor al que se atribuye la versión más popular del *Ramayana* (siglos IV-III a.C.).

Así como son agua las olas que surgen del océano,
así también todos los objetos que ves son *Brahman.*
El amigo es *Brahman,* y el enemigo también lo es.
Brahman se halla eternamente establecido en su propia existencia.
Oh Rama, quienes tienen esta convicción
están libres de afección y de aversión y tienen felicidad.
Sabe, oh Rama, que la presencia es *Brahman,*
y que la ausencia también lo es.
Nada está fuera de *Brahman,*
y quienes lo saben están libres de apego y de antipatía.
Brahman conoce a *Brahman* y está establecido en su propio Ser.
Oh Rama, *Brahman* es "yo Soy"; es el Sí interior.
La muerte es *Brahman.*
El cuerpo es *Brahman.*
Brahman muere y *Brahman* mata.
Del mismo modo que una cuerda se confunde con una serpiente,
también se ven en *Brahman* alegría y dolor.
Lo que las olas son al agua, el mundo es a *Brahman.*
Los verdaderos videntes lo perciben,
pero los demás no han conocido todavía la Verdad,
lo ven todo por separado.
Quien conoce ve a Dios en todas partes;
el ignorante, en cambio, ve el mundo en toda su diversidad
y sufre como sufre un niño que imagina
que su sombra es un fantasma»[22].

Con la misma radicalidad se expresará Shankara en el siglo VIII:

«Una jarra, aunque sea una modificación de la arcilla, no es distinta de ella. En cualquier parte, la jarra en esencia es arcilla. Entonces, ¿por qué llamarle jarra? Es una cosa ficticia, es un nombre de fantasía (...). Del mismo modo, el universo entero, siendo el efecto del real *Brahman,* en esencia no es más que Aquello. La realidad del universo es *Brahman,* fuera de lo cual no hay otra existencia. Si alguien dice "éste es", es decir, que el universo tiene una existencia propia, está todavía bajo la ilusión y está hablando incoherentemente, como el que habla dormido»[23].

22. *El mundo está en el alma,* Taurus, Madrid 1982, pp. 86-87, citado por Mariano Corbí, *Conocer desde el silencio,* Sal Terrae, Santander 1992, p. 155.
23. *La joya suprema del discernimiento* (Viveka Churhamoni), Kier, Buenos Aires 1975,

Entre los místicos hindúes contemporáneos, tal vez haya sido Ramana Maharshi quien más ha insistido en que todo es Uno, y que la diferenciación es una ilusión de la mente:

> «No hay meta alguna que alcanzar. No hay nada que lograr. Tú eres el Ser (*Ātman*). Tú siempre existes. No se puede decir nada más del Ser, sólo que existe. Ver a Dios o al Ser es solamente ser el Ser, o tú mismo. Ver es la existencia. Tú, siendo el Ser, quieres saber cómo se alcanza el Ser. Es como si un hombre que se encontrara aquí mismo preguntara cuántos caminos hay para llegar aquí mismo (...). Conocer al Ser quiere decir ser el Ser. Ser quiere decir existir, la existencia de uno mismo. Ninguno niega su propia existencia, como no niega uno la existencia de los ojos, aunque no los podamos ver. El problema surge porque tratamos de objetivar el Ser, de la misma manera que objetivamos los ojos cuando nos ponemos un espejo enfrente. Estamos tan acostumbrados a objetivar que hemos perdido el conocimiento de nosotros mismos, simplemente porque el Ser no puede ser objetivado»[24].

Las resonancias heideggerianas son notables. La crítica que hace Heidegger a la teología occidental es que ha reducido a Dios a un ente más del mundo, aunque sea el mayor de todos, olvidando que es el Ser que posibilita que lo real sea tal[25]. Si Dios es relegado, a la vez que reducido, a Ente Supremo, es imposible que los seres humanos puedan identificarse con Él, porque se mantiene como un *otro* siempre distante y mayor, desterrado a una distancia que lo hace inaccesible. Sin embargo, si Dios no es tal Él, sino el Ser que permite que

228 y 230. Recogemos también el siguiente fragmento, que parece expresar una experiencia personal del propio Shankara: «Es imposible expresar con palabras o concebir con la mente la majestad del océano del Supremo *Brahman*, repleto del néctar, la Dicha del Ser; mi mente, que era una fracción infinitesimal, se derritió como un granizo en aquel océano y quedó disuelta. Ahora mi mente está completamente satisfecha de aquella esencia de la Dicha. ¿Dónde desapareció el universo? ¿Quién se lo llevó? ¿En qué se diluyó? Hace un rato que se veía. ¿Dejó de existir? ¡Qué maravilla! En el Océano de *Brahman*, lleno del néctar de la Dicha Absoluta, ¿qué es detestable, qué es aceptable, quién es el segundo y qué es diferente? En este estado supremo, nada veo, nado oigo, nada conozco; sólo existo, como el Ser, la Dicha Eterna, distinto del resto», *ibid.*, 482-485. Ver también nn. 251 y 565.

24. Pp. 36 y 38.
25. De ahí que Heidegger califique a la teología cristiana de ontoteología, es decir, de una teología que ha reducido a Dios a mero ente; cf. Eusebi COLOMER, *La qüestió de Déu en el pensament de Martin Heidegger* (Lliçó inaugural del curs acadèmic 1990-1991), Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1990.

todo sea, el hecho de ser ya hace ser Él, porque en Él está contenido todo ser y toda forma de *ex-sistir*. Percibirlo de este modo no es un mero pensamiento intelectual, sino que se trata de una *realización*, en el sentido hindú e inglés del término: tomar conciencia de ello es *realizarlo*, hacerlo real con todo el ser, no sólo nocionalmente.

El budismo y el taoísmo también conciben la Realidad como un todo, donde nada está separado de lo demás. La meta del ser humano es llegar a descubrirlo. Así, Lao-Tse dirá:

> «Alcanza la suprema Vacuidad (*Kong*)
> y mantente en la quietud.
> Ante la agitación hormigueante de los seres
> no contemples más que su regreso.
> Los seres diversos del mundo volverán a su raíz.
> Volver a la raíz es instalarse en la quietud.
> Instalarse en la quietud es reencontrar el orden.
> Reencontrar el orden es conocer lo constante.
> Conocer lo constante es la iluminación»[26].

La vacuidad taoísta[27], al igual que la budista (*Śūnyatā*), es un estado perceptivo en el que todo es uno sin ser uno. Por el conocimiento se alcanza esta percepción de pertenecer al todo, sin que por ello nada quede absorbido en lo otro. Así lo expresa el Dogen (siglo XIII), maestro *Zen* y fundador de la escuela *Soto*:

> «El logro de la iluminación es como el reflejo de la luna en el agua.
> Ni se humedece la luna
> ni se quiebra la superficie de las aguas.
> Grande es la luna, y amplio es el radio de sus rayos de luz,
> pero cabe toda en una gota de agua.
> Toda la luna y todo el cielo están reflejados en cada gota de rocío.
> No poner obstáculo a la iluminación es dejarse, sin más, ser reflejo,
> del mismo modo que la gota de rocío
> no impide que se reflejen en ella cielo y luna»[28].

26. *Tao Te King*, poema XVI.
27. *Kong* en un sentido más absoluto, y *Xu* en cuanto que estado receptivo de la mente, en el que no le afecta nada ni nada le atañe.
28. Citado por Juan MASIÁ CLAVEL, *Budistas y cristianos. Más allá del diálogo* (Cuadernos Fe y Secularidad 39), Sal Terrae, Santander 1997, p. 29.

En estas imágenes queda bien expresado que la aproximación cognitiva no cae en un simple monismo, sino que mantiene la distinción en la identidad: la gota no deja de ser gota, ni la luna deja de ser luna, pero se produce tal estado de pureza y de receptividad que la luna parece quedar contenida en la gota de agua, y ésta parece haberse convertido en luna. Sería un error contraponer este estado de quietud y de plenitud que se alcanza con la iluminación por medio del camino del conocimiento al estado de unión que se produce por el camino del amor. Ambos conducen al ser humano más allá de su conciencia *egoica* ordinaria, aunque estén sostenidos por posturas metafísicas diferentes: la dualista-personalista o la monista-oceánica. Se trata de dos aproximaciones inconmensurables entre sí, pero no contradictorias.

3. La partícula y la onda

Las actuales investigaciones de la física sobre la materia nos pueden ayudar a comprender el problema de la inconmensurabilidad. Su estudio se encuentra ante la imposibilidad de observar al mismo tiempo la materia como composición de partículas o como expansión de ondas. Recurriendo una vez más a las *equivalencias homeomórficas*, podemos decir que la experiencia religiosa basada en un yo-Tú parte de una *concepción monádica* de la realidad, tanto de Dios como del ser humano, mientras que el camino de la iluminación oriental parte de una *aproximación ondular*. La primera subraya el aspecto personal –tanto de Dios como del ser humano–, mientras que la segunda se decanta por el flujo continuo del ser, más allá de sus manifestaciones particulares. Perspectivas que, siendo diferentes, no son opuestas, sino complementarias. Porque el Tú de Dios está en función de un «yo» que se relaciona con ese Tú. Cuando ya no hay más «yo» –o lo hay de un modo muy diferente al «yo» psíquico habitual–, también el Tú de Dios queda transformado.

Máximo el Confesor escribirá con lenguaje a la vez neoplatónico y estoico:

> «El Único *Logos* es la multitud de los *logoi*, y todos los *logoi* son el Único *Logos*. Según la procesión creadora y conservadora llena de la bondad del Único, el Único es múltiple; según la ascensión de retorno y la providencia conductora, los múltiples son el Único, permaneciendo en el principio omnipotente y en el Centro de las líneas rectas que emanan de Él»[29].

El intento de conciliar ambas posturas (dualismo-personalismo-mónadas / monismo-apersonalismo-ondas) es conocido en el hinduismo como la posición *advaita*, «no-*dualista*»[30]. A tal posición llegan los místicos de las todas tradiciones no por razonamiento lógico, sino por experiencia[31]. En ella desaparecen las contradicciones.

4. Más allá del monismo y el dualismo: la experiencia advaítica

El *advaitismo* consiste en superar la oposición dualista entre Dios y el mundo, así como el mutuo absorcionismo. Dicho en lenguaje sufí, la relación entre Dios y el mundo no es de 1 + 1, que sería mera yuxtaposición (dualismo), ni de 1 = 1, que sería mera identificación (monismo), sino de 1 x 1, donde cada factor mantiene su propiedad sin que por ello se multiplique la realidad[32]. Es decir, Dios –como Fondo del cual y en el cual todo surge– y el mundo –aquello que en Él surge– no están yuxtapuestos, ni el uno absorbido en el otro, sino

29. *Ambigua*, PG 91, 1.801 BC.
30. El *advaitismo* es una de las tres escuelas interpretativas del *Vedanta*, representada particularmente por Shankara (788-820). Trata de ser una alternativa al realismo dualista del sistema *Sāmkhya* –el cual postula que hay dos realidades fundamentales: espíritu (*purusha*) y materia (*prakrti*)–, así como a un monismo reductor según el cual lo real sería sólo Dios, y la realidad una apariencia inconsistente. Con todo, habría que matizar esta consideración dualista del sistema *Sāmkhya*, ya que, en verdad, no concibe a *prakrti* como un principio independiente de *purusha*; cf. Tara MICHAËL, *Clefs pour le Yoga*, Seghers, Paris 1975, pp. 22-53. Para una exposición clara de las diferencias entre las tres escuelas del *Vedanta*, ver J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Hinduismo*, Desclée, Bilbao 2000, pp. 116-130, y Vicente MERLO, *La autoluminosidad del ātman*, Biblioteca Nueva, Madrid 2001, pp. 186-203. El *advaitismo* de Shankara ha sido acusado de incurrir en esa relativización de la realidad manifestada. Aquí nos inclinamos por la interpretación *advaítica* del neovedantismo, particularmente por la postura de Vivekananda (1863-1902), Sri Aurobindo (1872-1950) y Radhakrishnan (1888-1975), los cuales toman muy en serio las diversas dimensiones de lo Real, sin que una quede absorbida por la otra. La *intuición cosmoteándrica* de Raimon PANIKKAR responde plenamente a esta perspectiva, aunque interpretada de un modo personal: como una relatividad radical de las tres dimensiones que constituyen lo Real: la divina, la humana y la cósmica; cf. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid 1999, pp. 75-99.
31. En el hinduismo, tal experiencia se conoce por el nombre de *anubhava*.
32. Cf. Henry CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iranío*, Siruela, Madrid 2000, pp. 26, 42 y 106.

en relación de reciprocidad. Dicho de otro modo: lo Absoluto no es solo trascendente, sino que es trascendente e inmanente a la vez. «La dimensión de trascendencia excluye la identificación monista, mientras que la de inmanencia impide la diferenciación dualista», sintetiza Panikkar[33].

Desde esta perspectiva podemos reinterpretar la expresión bíblica de que el ser humano fue creado «a imagen y semejanza de Dios»[34]. En ella se supera la dualidad entre Dios y el ser humano, ya que, si hemos sido creados a imagen de Dios, significa que Dios, al mirarnos, se ve a Sí mismo en nosotros, tanto como nosotros, al mirarle a Él, nos vemos a nosotros mismos. Esta paradoja está recogida en la célebre sentencia eckhartiana según la cual «la mirada con la que yo veo a Dios es la misma mirada con la que Él me ve». No se trata de mutuos narcisismos, sino de todo lo contrario: Dios, creando lo *otro* de Sí, se reencuentra consigo mismo, del mismo modo que el ser humano, buscando al *Otro* de sí, descubre que es él mismo.

Otro de los teólogos cristianos que más bella e incisivamente lo han expresado es Máximo el Confesor (580-662):

> «Puede decirse que Dios y el hombre se sirven mutuamente de modelos: Dios se humaniza para el hombre gracias a su filantropía, en la misma medida en que el hombre, fortificado por la caridad, se diviniza para Dios. El hombre es arrebatado por Dios hacia lo desconocido, según el Espíritu, en la misma medida en que él revela, por medio de sus virtudes, al Dios que por naturaleza es invisible»[35];

Dios se hace visible en el ser humano, y el ser humano deviene la forma de Dios:

> «Así como el hombre se convierte en Dios, Dios se convierte en hombre, ya que el hombre es elevado por las ascensiones divinas en la misma medida en que Dios se ha anonadado por su amor a los hombres, descendiendo hasta los extremos de nuestra naturaleza (...). Dios nos contrae en la unión con Él por amor de sí mismo, en

33. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1998, p. 59.
34. «Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza, a su imagen los creó Dios» (Gn 1,27). Los Padres griegos interpretan esta repetición parcial entendiendo que hemos perdido la semejanza, pero no la imagen. La tarea de cada persona es restablecer esta semejanza que ha quedado desfigurada.
35. *Ambigua Io*, 10, PG 91, 1.113 BC.

> tanto que Él se había dilatado a sí mismo por amor a nosotros, gracias a su condescendencia»[36].

Y en palabras de San Juan de la Cruz:

> «El amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios; y así el alma puede quedar esclarecida y transformada en Dios, y Dios le comunica su ser sobrenatural, de manera que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene Dios mismo. Y se hace tal unión, cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación»[37];

consciente de la audacia de la última frase, parece echarse atrás y dice:

> «Aunque es verdad que su ser sigue siendo por naturaleza tan distinto del de Dios como antes»;

sin embargo, retoma el impulso inicial e insiste:

> «Aunque está transformada, como también la vidriera es distinta del rayo, estando por él clarificada»[38].

Aunque la vidriera es distinta del rayo de luz, ya nada se interpone para que el rayo la atraviese. Nada la distorsiona ni la oscurece, de modo que, habiendo la misma luz a ambos lados de la vidriera, la vidriera ya no tiene razón de ser. Ya vimos las imágenes de utilizaba Santa Teresa para hablar de la unión que se producía en la *séptima morada*[39]: va más allá de las llamas de dos velas que se juntan pero que pueden separarse de nuevo –tal era la unión propia de la *sexta morada*–, y menciona el agua de la lluvia que se junta con la del estanque, o la de un río que se une con el mar: imágenes, por cierto, muy fre-

36. *Ambigua*, Les éditions de l'Ancre, Paris 1994, 7, p. 138. La segunda parte de la cita no la hemos podido localizar. La hemos tomado de H.U. von Baltasar, *Liturgie Cosmique*, Aubier, Paris 1947, p. 212.
37. *Subida al Monte Carmelo*, II,5,7, p. 227.
38. *Ibidem*.
39. Cf. 7M 2,4; cf. *supra*, cap. 6.

cuentes entre los místicos de Oriente[40]. Teresa misma, que en su pedagogía espiritual subraya la importancia de partir de la contemplación de la humanidad de Jesús, a lo largo de su propia vida fue experimentando una evolución[41]. Si bien al comienzo de su despertar tiene visiones corpóreas de la humanidad de Cristo[42], es decir, exteriores a ella, a medida que va avanzando, la exterioridad de esas visiones se va internalizando, hasta tener experiencias que podríamos calificar de *advaíticas*, en las que desaparece toda dualidad:

> «Estando una vez en el coro con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa»[43].

Probablemente, esta y otras experiencias son las que están detrás de uno de los grandes poemas no-dualistas de Santa Teresa –*Alma, buscarte has en Mí, y a Mí buscarte has en ti*[44]–, en el que se expresa con

40. Así, por ejemplo, la hallamos en *Chând Up.* 6.10.1 y *Mund Up.* 3.2.8; en SHANKARA: «Como la ola, la espuma, el remolino y la burbuja, etc., son todos en esencia agua, así *Chit* (Conocimiento Absoluto) es todo esto, desde el cuerpo hasta el ego. En realidad, todo es *Chit*, puro y homogéneo»: *La joya suprema del discernimiento (Viveka Churhamoni)*, Kier, Buenos Aires 1975, n. 390; en el texto de VALMIKI citado más arriba; en RAMAKRISHNA: «He visto cómo todas las cosas se elevan como olas dentro del Océano infinito del Absoluto, para luego desaparecer en Él»: *L'enseignement de Râmakrishna*, Albin Michel, Paris 1949, p. 470; o en GANDHI: «La gota de agua sólo puede experimentar cómo es el océano si cae y se funde con él»: *Mi Dios*, Dédalo, Buenos Aires 1975, p. 51.
41. Cf. *Vida*, cap. 22, 1-9.
42. Cf. *Vida*, caps. 28,1-11; 29,1-4 ; 34,17; 37,4; 38,17-18; 39,1.
43. *Vida*, 40,5.
44. «De tal suerte pudo amor, / Alma, en mi te retratar, / Que ningún sabio pintor / Supiera con tal primor / Tal imagen estampar. / Fuiste por amor criada / Hermosa, bella y ansí / En mis entrañas pintada, / Si te pierdes, mi amada, / *Alma, buscarte has en Mí.* / Que yo sé que te hallaras / En mi pecho retratada, / Y tal al vivo sacada, / Que si te ves te holgaras / Viéndote tan bien pintada. / Y si acaso no supieres / Dónde me hallarás a Mí, / No andes de aquí para allí, / Sino, si hallarme quisieres, / A Mí buscarme has en ti. / Porque tú eres mi aposento, / Eres mi casa y mi morada, / Y así llamo en cualquier tiempo, / Si hallo en tu pensamiento / Estar la puerta cerrada. / Fuera de ti no hay buscarme, / Porque para hallarme a Mí / Bastará sólo llamarme, / Que a ti iré sin tardarme, / *Y a Mí buscarme has en ti*»: *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos 1982, pp. 1.687-1.688. Veáse el comentario que hace Raimon PANIKKAR en *La plenitud del Hombre*, Siruela, Madrid 1999, pp. 50-61.

gran finura la paradoja de la reciprocidad: Dios y el ser humano están el uno en el otro, como dos espejos que se devuelven mutuamente la imagen.

También en el sufismo se alcanzan formulaciones *advaíticas*. Abd al-Karim Al-Yili, místico iraní, dirá:

> «Debes saber que la percepción de la Esencia Suprema consiste en llegar a saber, por vía de intuición divina, que tú eres Él y que Él eres tú, sin que haya fusión entre ambos, ya que el servidor es servidor, y el Señor es Señor, y no se trata de que el servidor se convierta en Señor, ni el Señor en servidor»[45].

Ese «tú eres Él y Él eres tú» se corresponde con una de las grandes formulaciones de las *Upanishads: «Tat tvam asi»* («Tú eres Eso –o Él–»). Lo cual, sin embargo, no es exactamente lo mismo que decir: «Eso –Él– eres tú», porque en la primera expresión se significa que uno es la participación del Ser, mientras que en la segunda expresión el Ser quedaría reducido a uno mismo –«el Señor convertido en siervo», en lenguaje islámico–. La perspectiva islámica es particularmente estricta a la hora de velar por que la unión con Dios no disminuya su trascendencia. Pero, al mismo tiempo, hay que tratar de entender que tal trascendencia no justifica la dualidad entre Dios y la criatura, porque Dios no puede ser concebido como un ser más, sino como la posibilidad y fuente misma del ser.

Uno de los escritos *advaíticos* sufíes más radicales es el *Tratado de la Unidad*, de Al-Balabâni, comúnmente atribuido a Ibn Arabi[46], que desarrolla lo más esencial de su argumentación a partir de dos *hadiths* del Profeta. El primero dice:

> «Mi adorador no cesa de aproximarse a mí por sus obras abundantes hasta que yo le amo –dice *Allâh*–. Y cuando Yo le amo [continua hablando Dios], Yo soy el oído con el que oye, el ojo con el que ve, la mano con la que coge y el pie con el que anda».

Al-Balabâni lo comenta así:

> «Cuando aparece mi Amado, ¿con qué ojo he de mirarle? Con el Suyo, no con el mío, porque nadie Lo ve, sino Él mismo (...). Todos

45. *El hombre universal*, p. 40.
46. Cf. Ibn ARABI, *Tratado de la Unidad*, José de Olañeta, Palma de Mallorca 2001; ver Introducción, pp. 11-12.

los atributos de *Allâh* son tus atributos. Verás que tu exterior es el suyo, que tu interior es el Suyo, que tu comienzo es el Suyo y que tu fin es el Suyo. Y eso, incontestablemente, sin duda alguna. Verás que tus cualidades son las suyas y que tu naturaleza íntima es la Suya. Y esto sin que te conviertas en Él, ni Él se convierta en ti, sin transformación, sin disminución o aumentación alguna»[47].

De nuevo aparece la paradoja de que en el límite de la fusión se mantiene la distinción. Sin embargo, el segundo *hadith* permite dar un paso más: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor»[48]. Al-Balabâni lo interpreta del modo siguiente:

«El Profeta no ha dicho: *Quien extingue su sí-mismo* [*naf*] *conoce a Su Señor*, sino: *El que se conoce a sí mismo* [*naf*] *conoce a Su Señor*. Porque él *sabe* y *vive* que ninguna cosa es distinta de Él, y por eso dice a continuación que el conocimiento de sí mismo es la *gnosis* [*ma'rifat*], es decir, el conocimiento de *Allâh*. Has de conocer lo que es tu *mismidad*, es decir, tu existencia; has de conocer que en el fondo tú no eres tú, pero tú no lo sabes»[49];

y es que:

«Sólo Él existe, y no puede dejar de existir, porque jamás vino a la existencia. Por eso ha dicho el Profeta: "Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor". Y también ha dicho: "Yo conozco a mi Señor por mi Señor". El Profeta de *Allâh* ha querido hacerte comprender que tú no eres tú, sino Él: Él y no tú; que Él no cabe en ti y tú no cabes en Él; que Él no sale de ti y tú no sales de Él»[50];

47. *Ibid.*, pp. 16 y 31.
48. Ibn ARABI, *Tratado de la Unidad*, José de Olañeta, Palma de Mallorca 2001, p. 50. De algún modo, también podría considerarse dos *hadiths* más: «Morid antes de morir», indicando con ello que el que «aniquila su alma, es decir, el que se conoce, ve que toda su existencia es Su existencia» (p. 41); y «Mi Cielo y mi Tierra no pueden contenerme, pero el corazón de Mi servidor creyente Me contiene» (p. 12).
49. *Ibid.*, 1.7.1., p. 48.
50. *Ibid.*, 1.1.8, pp. 21-22. También son significativos los siguientes párrafos: «Aquello que tú crees ser distinto de *Allâh* no es sino *Allâh*, pero tú no lo sabes. Tú Lo ves y no sabes que Lo ves. Desde el momento en que este misterio haya sido desvelado a tus ojos –que no eres distinto que *Allâh*–, sabrás cuál es el fin de ti mismo, que no tienes necesidad de anonadarte, que jamás has dejado de ser y que no dejarás jamás de existir» (1.3.3., p. 31). «No hay nada distinto de Él, porque Él está exento de que lo distinto de Él sea distinto de Él. Aquello que es distinto es también Él, sin ninguna diferencia interior o exterior» (1.4.6., p. 39).

lo cual le lleva a afirmar:

«Si conoces el ti-mismo, es decir, si puedes concebir que no existes y que, por tanto, no puedes extinguirte jamás, entonces conoces a *Allâh*»[51];

y prosigue con un argumento teológicamente sutil, al hacer ver que, si hubiese un yo que permaneciera hasta el final, se caería en la idolatría, ya que el Yo de Dios rivalizaría con el yo de uno mismo:

«Tu piensas que eres, mas no eres ni jamás has existido. Si fueras, serías el Señor, el segundo entre dos. Abandona tal idea, porque en nada diferís vosotros dos en cuanto a la existencia. Él no difiere de ti, y tú no difieres de Él (...). Guárdate de dar un compañero a *Allâh*, porque en tal caso te envileces con el oprobio de los idólatras (...). Nadie distinto de Él puede juntarse con Él o llegar a Él. Nadie distinto de Él puede separarse de Él. El que puede comprender esto total y plenamente está exento de la más grande de las idolatrías»[52].

Así pues, el mayor de los errores es el dualismo, la bi-existencia, la creencia en dos divinidades: Dios y el yo.

Ello evoca el relato que recoge Rûmi en su *Masnavi:*

«Alguien llamó cierta vez a la puerta de su Amigo.
– ¿Quién es?– preguntó una voz desde dentro.
– ¡Yo!
– No puedes entrar. Es aún demasiado pronto y en esta casa no hay lugar para lo impuro.
Aquel hombre abandonó el lugar entristecido, y durante mucho tiempo se consumió en las llamas de la separación. Pero al final regresó. Comenzó a dar vueltas junto a la puerta del Amigo, entre dudas y temores. Finalmente, se decidió a llamar.
– ¿Quién es?
– ¡Tú!
– Pasa, amigo mío, ahora que ya eres yo. Porque en casa no hay lugar para dos yoes»[53].

Estamos ante las mismas afirmaciones de Al-Hallaj que le costaron la vida:

51. *Ibid.*, 1.2.1., p. 22.
52. *Ibid.*, 2.2.3., p. 63; 2.2.1, p. 59.
53. Carlos DUBNER, *Un poeta místico de Persia*, Adiax, Buenos Aires 1980, pp. 110-111.

«En aquella gloria no hay yo ni nosotros ni tu. Yo, nosotros, tú y Él, todo es una y la misma cosa».

«Me he convertido en Aquel a quien amo, y Aquel a quien amo se ha convertido en mí. Somos dos espíritus infundidos en un solo cuerpo. Si me ves, Lo ves; y si Lo ves, nos contemplamos los dos»[54].

Desde esta perspectiva se puede reinterpretar el pasaje del Éxodo en el que Dios se le revela a Moisés como «Yo soy el que soy» (Ex 3,14a). A continuación de esta teofanía, Moisés recibe el siguiente encargo: «Di a los Israelitas: *Yo soy* me envía» (Ex 3,14b). El *Yo soy* de Dios se hace uno con el *yo soy* de Moisés, de modo que la conciencia de Moisés ha quedado plenamente identificada con la esencia divina. De ahí emanará su autoridad como profeta, liberador y legislador. Se podría decir que Moisés, en el Sinaí, ha tenido una experiencia *advâitica*.

Todavía con mayor nitidez, en los Evangelios, particularmente en el de Juan, encontramos afirmaciones puestas en boca de Jesús que son claramente *advâiticas*. Tales expresiones son de dos tipos: las que están referidas a su relación con el Padre y las que están dirigidas a sus discípulos, las cuales van apareciendo más tarde y progresivamente a lo largo del Evangelio. Entre las primeras, las más destacables son las siguientes:

«El Padre y yo somos uno» (Jn 10,30).

«El Padre está en mí, y yo en el Padre» (Jn 10,38).

«Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí» (Jn 14,11).

«Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo, mío» (Jn 17,10).

A medida que esta relación de Jesús con el Padre va siendo explicitada, van apareciendo otras referencias en torno a que esa unión se extiende a sus discípulos, los cuales representan a todos los humanos:

«Aquél día comprenderéis que yo estoy en mi Padre, vosotros en mí y yo en vosotros» (Jn 14,20).

«Que todos sean uno. Como Tú, Padre, en mí y yo en Ti, que también ellos estén en nosotros» (Jn 17,21).

54. Citas tomadas de Louis MASSIGNON, *La passion de Ibn Mansûr Hallâj*, Gallimard, Paris 1975, vol. III, pp. 49-56. Existe una versión reducida de esta obra en castellano, en la que los tres volúmenes originales han sido sintetizados en uno: *La pasión de Hallaj*, Paidós Orientalia, Barcelona 2000.

Con estas palabras, el Evangelio de Juan está invitando a los discípulos a participar plenamente de la naturaleza de Cristo, el cual, a su vez, participa plenamente de la naturaleza del Padre. Para la confesión cristiana, esto significa que los seres humanos, a través de Cristo, participan como Él de la naturaleza divina. Esta incorporación sustancial está expresada en la imagen, también *advâitica*, de la vid y los sarmientos (Jn 15,5), en la que los sarmientos forman parte de la vid, son la misma vid, sin que por ello ésta quede reducida a aquéllos.

De algún modo, el cristianismo se halla a medio camino entre las religiones monoteístas semíticas y las religiones orientales, porque, por un lado, preserva la trascendencia del plano divino al atribuir la encarnación solamente a una de las tres Personas, pero, por otro, elimina la distancia del plano increado con respecto al creado al afirmar la plena asunción de una de las Personas divinas en un ser humano, revelado como el Cristo.

Lo que la tradición cristiana afirma de Cristo, las religiones oceánicas tienden a afirmarlo de todos los seres y de la realidad completa al hablar de la *naturaleza búdica* o de que todo es *Brahman*, sin necesidad de que haya un único mediador, porque parten de otra concepción de lo trascendente y de lo inmanente, y en ellas no tiene lugar la distinción entre lo *natural* y lo *sobrenatural*.

A lo largo de estas páginas hemos tratado de apuntar que la experiencia mística común a todas las religiones tiende a abolir esta dualidad. Dada la predominancia cristiana en el contexto en que se escribe el presente ensayo, nos vamos a detener un poco más en mostrar cómo los místicos cristianos han comprendido esa unidad a partir de la concepción del Dios trinitario.

5. La Trinidad desde la perspectiva advâitica

La formulación cristiana de Dios es doblemente no-dualista: por un lado, afirma que Dios es una sola naturaleza en tres Personas. Con ello pretende preservar tanto la unicidad divina como el aspecto «diferencial» que se da en su *interior*. Ello permite distinguir la acción (*economía*) de cada una de las Tres personas sin confundirlas con las otras dos. Así, el Hijo, el *Logos*, puede encarnarse sin comprometer con ello la trascendencia del Padre ni su Dinamismo sin

forma, que es el Espíritu. El *Logos* es el principio formal de Dios que sostiene toda forma: «En Él fueron creadas todas las cosas, y todas las cosas fueron creadas por medio de Él y con miras a Él» (Col 1,16). De ahí que se le atribuya al *Logos* la acción y la economía de la encarnación. Por otro lado, de Jesucristo, el hombre-Dios o Dios-hombre, también se llega a una formulación *advaítica:* «totalmente Dios y totalmente hombre, sin confusión ni separación»[55], es decir, sin que ninguna de las dos naturalezas quede diluida o neutralizada en la misma persona, sino que ambas están recíprocamente potenciadas. Lo que los místicos expresan es que lo que comúnmente se atribuye sólo a Cristo se extiende a toda la condición humana, la cual participa de la misma naturaleza divina, tal como apuntábamos al comentar ciertas frases del evangelio de Juan.

Dice Máximo el Confesor:

«El hombre, por la *kénosis* de sus pasiones, es transformado en Dios, en la misma medida en que el Verbo de Dios, por la *kénosis* voluntaria de su propia gloria inmaculada, se hizo hombre verdadero para nuestra propia salvación»[56].

«El hombre es transformado en Dios»: tal es la sentencia que atraviesa a toda la Patrística. La vivencia mística consiste en experimentar que esta divinización (*théosis*) no se da más en Jesús que en cualquier ser humano, porque Jesús, el Cristo, no es un *otro* de nosotros, sino que es la manifestación de lo que todos somos en cuanto seres humanos: la expiración e inspiración del amor de Dios en tanto que «Padre»[57].

Así lo explica San Juan de la Cruz:

«El Espíritu Santo, a manera de aspirar, muy subidamente levanta el ánima y la informa y la habilita para que ella respire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en

55. Según la formulación del Concilio de Calcedonia (451).
56. «Brève interprétation de la prière du Notre Père pour un ami du Christ», en *Philocalie des Pères Neptiques*, Vol. VI, p. 249.
57. Lo que no queda aquí suficientemente aclarado es la naturaleza específica de Jesucristo según la cristología clásica. Esta cuestión desborda el marco que hemos delimitado para el presente libro, el cual no se sitúa en la teología dogmática. Nuestro propósito es dedicarnos a ello en un próximo estudio.

el Padre y el Hijo en dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres Personas de la Trinidad. Porque el alma, unida y transformada en Dios, aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios, estando en Él transformada, aspira en Sí mismo a ella. Y no hay que tener por imposible que el alma pueda ser una cosa tan alta, esto es, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella, por modo participado»[58].

Lo que sucede en el «interior» de Dios sucede también en su «exterior», ya que en Dios no tiene sentido hablar de *interior* y de *exterior*[59]. Esta participación en Dios se da a través del Hijo, porque todo lo que existe, existe en tanto que filiación del Padre, lo cual significa que pasa a través del Hijo. Pero esta participación es plena. Así, Hadewich, beguina de Amberes en el siglo XIII, escribe:

«En el instante en que el Hijo se hacía presente en el altar, con esa venida suya me besó y con este signo me dejó marcada. Y pasé a ser una con Él en presencia de su Padre, que me recibió en su Hijo y a Él lo recibió en mí. Habiendo sido recibida en la unidad, fui iluminada del tal forma que comprendí esta esencia, y de ella tuve conocimiento más claro que del que se puede tener con palabras o con razones o con visiones»[60].

Nótese lo radical de la afirmación de que se sintió recibida en el Hijo, y el Hijo en ella. Es decir, el Hijo no es *otro,* sino que es cada ser humano: el Hijo fue recibido en ella porque ella es el Hijo. La individualidad ya no tiene lugar aquí, sino que lo que se pone de manifiesto es que la naturaleza humana es la filiación de Dios, el receptáculo del verterse de Dios en tanto que *Padre.* Cuando el alma se ha hecho plenamente receptiva, «Dios es una sola cosa con el alma». Y prosigue Hadewich:

«Entonces Él y el alma conocen la verdadera y gloriosa elevación sobre la tierra (...). Cuando el alma se pierde en Él, llegando a no ser ya cosa alguna, entonces Él se eleva por encima de la tierra atra-

58. *Cántico Espiritual B*, 39,1-2.
59. Cf. Karl RAHNER, «Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate"», en *Escritos de teología*, Vol. IV, Taurus, Madrid 1962, pp. 105-136. «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente» (p. 117).
60. *Cartas*, Paulinas, Madrid 1985, carta XVII, p. 117.

yendo todas las cosa hacia Él, y ella pasa a ser con Él todo lo que Dios es en sí mismo»[61].

Otra mística medieval, Juliana de Norwich, escribirá:

«Dios no hace diferencia en amor alguna entre la bendita alma de Cristo y la más pequeña alma que será salvada (...). Tal como lo entendí, es que donde está el alma de Cristo, allí está la subsistencia de todas las almas que serán salvadas por Cristo. Tenemos que deleitarnos en gran manera de que Dios more en nuestra alma, y todavía más de que nuestra alma more en Dios. Nuestra alma está creada para ser la morada del Señor. La morada de nuestra alma es Dios, que es increado»[62];

hasta aquí, el texto no ha dicho nada extraordinario. Tan sólo está preparando el terreno para dar un paso más:

«Es una alta comprensión ver interiormente y saber que Dios, que es nuestro Creador, mora en nuestra alma. Pero es una comprensión todavía más alta ver interiormente y saber que nuestra alma, que es creada, mora en Dios por sustancia, y por esta sustancia, por Dios, somos lo que somos»[63];

y prosigue:

«Y no vi ninguna diferencia entre Dios y nuestra sustancia, sino como si todo fuese Dios»[64];

y allí, en el máximo de esa identificación, hace una observación *advaitica:*

«Y, sin embargo, mi entendimiento comprendió que nuestra sustancia está en Dios, es decir, que Dios es Dios y que nuestra sustancia es una criatura en Dios»[65].

Juan Ruysbroeck, en cambio, no se detiene a matizar las distinciones de la unión:

61. *Ibid.*, carta XIX, p. 132
62. *Las revelaciones del divino amor,* Aragonesa de Reproducciones Gráficas, Zaragoza 1989, cap. 54, p. 158.
63. *Ibidem.*
64. *Ibidem.*
65. *Ibidem.*

«Por la transformación en Él nos sentimos engolfados en el abismo sin fondo de nuestra salvación eterna, donde ya nunca más encontramos diferencia entre Dios y nosotros. Es la cima de nuestra experiencia, que sólo se puede alcanzar abismándose en amor»[66];

y en otro lugar:

«Dios, en su efusión exterior, por la gracia, nos hace semejantes a Él; y en el reflujo en sí mismo, nos recoge en Él en la unidad de su amor»[67].

De entre todos los místicos cristianos, tal vez sea el Maestro Eckhart quien ha expresado con más radicalidad y audacia esta plena identificación entre cada ser humano y el Hijo:

«El Padre engendra al Hijo sin cesar desde toda la eternidad como igual a sí mismo. Pero todavía digo algo más: que Dios lo ha engendrado en mi alma. No es sólo que el alma esté junto a Dios y Dios junto a ella, en mutua igualdad, sino que el Padre engendra a su Hijo en el alma de la misma manera que Él la engendra en la eternidad, y no de otro modo (...). Y todavía digo más: no sólo me engendra en tanto que a su Hijo, sino que me engendra en tanto que Él mismo, y Él se engendra en mí en cuanto a su ser y naturaleza. En la fuente más interior, allí broto del Espíritu Santo: allí hay una sola vida, un solo ser y una sola obra. Todo lo que Dios realiza es uno. Por eso me engendra en tanto que su Hijo, sin diferencia alguna»[68].

Si Dios nos engendra «en tanto que Él mismo», significa que nosotros somos engendrados en Él tanto como Él en nosotros, es decir, que Dios *se hace* en nosotros, y que nosotros nos hacemos en Él. El Maestro Eckhart llega a afirmar que «el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios»[69].

66. *La piedra brillante,* en *Obras,* Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, Madrid 1985, p. 496.
67. *Las doce beguinas,* citado por Pablo Mª Bernardo en: Hadewich de AMBERES, *Las Cartas,* Paulinas, Madrid 1986.
68. *El fruto de la nada,* Sermón 4: «Dios y yo somos uno (*Iusti vivent in aeternum* (Sab 5,16)», p. 54. Versión retocada a partir de la traducción francesa: *Traités et sermons,* Montaigne, Paris 1942, p. 1942. Véase también la traducción de Alain de Libera, en GF-Flammarion, Paris 1993, Sermon 6: «Dieu m'engendre comme Lui-même et s'engendre comme moi-même», p. 262.
69. *El fruto de la nada,* p. 49.

¿Qué significa que Dios se engendre a sí mismo en nosotros, de modo que Dios no quede reducido a nosotros, ni nosotros, sin más, seamos igualados a Dios? Aquí llegamos a la pregunta más profunda que podemos hacernos sobre el mundo y sobre el ser humano: ¿por qué y para qué existimos? Tal vez todo ello tenga que ver con lo que llamamos el misterio de la Trinidad.

En palabras de Jakob Böhme:

> «En la Divinidad se despierta eternamente la tendencia a conocerse a sí misma, es decir, a convertirse a la vez en sujeto cognoscente, en objeto conocido y en síntesis de sujeto y objeto que se reconocen como idénticos el uno al otro. Esta triple tendencia se realiza bajo la forma de la personalidad divina, personalidad triple de la Trinidad»[70].

El alma se descubre entonces como la ocasión por la que Dios sale de sí mismo, en sí mismo[71]. Hadewich habla de «la mirada de amor del amor a través de su amado»[72]. Y Guillermo de Saint-Thierry dice:

> «Recobra tu imagen según la cual Tú la creaste, pues por la verdad de tu Naturaleza supraeminente y por la naturaleza de tu Verdad, no puedes amarte a Ti más que por Ti mismo»[73].

Dios se descubre a sí mismo en cada uno de nosotros: somos la imagen donde se refleja su Rostro. La individualidad de cada uno es el camino a lo largo del cual cada ser, a través del amor y la conciencia, va desvelando poco a poco (como reflejo y transparencia) su verdadera naturaleza. Cuando esto sucede, no es que se convierta en Dios, sino que *realiza* que es Dios, al experimentar que Dios es todo en ella porque se ha abierto plenamente a esa revelación-comunión.

70. Citado por Victor DELBOIS, *Le mysticisme allemand*, Cahiers de la Nouvelle Journée, Paris 1925, p. 119.
71. Willigis JÄGER dice: «Dios no quiere ser adorado, sino vivido. Sólo por este motivo hemos nacido como seres humanos: porque Dios quiere ser persona en nosotros»: *La ola es el mar*, Desclée, Bilbao 2002, p. 38.
72. *Op. cit.*, carta XIX, p. 129.
73. «Tratado sobre la contemplación de Dios», en *Carta a los Hermanos de Monte Dei y otros escritos*, Sígueme, Salamanca 1995, p. 114.

Más allá del marco cristiano, Ibn Arabi formula así este misterio:

> «Sólo existe Dios. No existe nada más.
> No existe nada más que su esencia y voluntad.
> Todo cuanto existe en el ser, es Dios.
> Todo cuanto existe en el aparecer, es criatura»[74].

Dios, como Esencia, es el Ser; como voluntad de aparecer, se manifiesta en la diversidad de criaturas[75]. Y ambas cosas son simultáneas, no sucesivas ni contradictorias. Desde la perspectiva de las criaturas, la aventura del Ser se despliega a partir de la diversidad inicial hasta la unión total. Es decir, las criaturas, y más particularmente el ser humano, están hechas –*creadas*– para tomar conciencia, a partir de su individualidad separada, de que son una en Dios. Desde la perspectiva de Dios, las criaturas son el medio a través del cual Él puede aparecer. Las criaturas son, pues, el modo de ser de Dios *ad extra*.

6. El Uno como Trinidad radical

Extrapolando la concepción trinitaria del cristianismo, se puede postular una *Trinidad radical* como constitutiva de lo Real: el Padre como abismo sin fondo de la divinidad; el Hijo como principio formal de la realidad, dentro del cual estamos incluidos como seres-hijos; y el Espíritu como dinamismo permanente de transformación[76].

Lo que es notable desde un punto de vista fenomenológico es que esta estructura tripartita se halla presente en otras tradiciones. Así lo constató Bede Griffiths:

> «Podemos discernir un patrón básico en todas las grandes tradiciones religiosas:
>
> En primer lugar, está el Principio supremo, la Verdad última, más allá del *nombre* y de la forma, el *Brahman Ninguna* del hin-

74. *Fotubat* III, 400,402, en Miguel ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado*, Libros Hiperión, Madrid 1990, p. 256.
75. Aquí resuena un tema de la teología escolástica, según el cual los entes no añaden más ser al ser. Es decir, el ser no aumenta con la aparición de los entes, porque pertenecen a dimensiones diferentes; cf. Raimon PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris 1998, p. 128.
76. Cf. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1998.

duismo, el *Nirvana* y *Sûnyatâ* del budismo, el *Tao* sin nombre de la tradición china, la Verdad del sikhismo, la Realidad (*Haqq*) del sufismo, el infinito *En Sof* de la cábala, la Divinidad (en cuanto distinta de Dios) en el cristianismo.

Después está la manifestación de la realidad escondida: el *Brahman Saguna* del hinduismo, el Buda o *Thagata* del budismo, el sabio chino, el *gurú* sikh, el Dios personal, *Yahvéh* o *Allâh*, del judaísmo y el islam, y el Cristo del cristianismo.

Finalmente, está el Espíritu, el *âtman* del hinduismo, la Compasión (*Karuna*) de Buda, la Gracia (*Nadar*) del sikhismo, el "Soplo del Misericordioso" del islam, la *Ruah* del judaísmo y el *Pneuma* del cristianismo»[77].

Estas fórmulas triádicas son fluctuantes y no se ajustan con precisión a sus propias tradiciones. Así, por ejemplo, lo que Griffiths identifica como Divinidad en el cristianismo se correspondería con lo que nosotros hemos atribuido al Padre –Principio anterior a toda forma–; pero el Padre, según es concebido en la tradición cristiana, es un Ser personal, por lo cual habría que situarlo en el segundo momento, ocupado por Cristo. Tampoco es precisa la tríada china, que quedaría más clara si se estableciera del siguiente modo: *Ying* como el Vacío Primordial; *Yang* como lo que existe, lo manifestado; *Chi* como lo que actúa, funciona y nutre. La realidad es *Ying-Yang-Chi*, y toda ella forma el *Tao*, el Camino, por el cual el Ser transcurre en Sí mismo, hacia Sí mismo, por Sí mismo, desplegándose y plegándose sin cesar[78].

Sin embargo, a pesar de estas imprecisiones, lo que aquí queremos hacer ver es la universalidad de la comprensión tri-unitaria de la realidad, que evita caer tanto en el dualismo como en el monismo. Todavía podemos mencionar dos tríadas más: la del budismo *Zen*, donde *Wu* o *Mu* remite a la realidad inmanifestada, *Yu* a la realidad manifestada, y *Te* al dinamismo interior que la mueve; y el *Sat-Chit-Ananda* hindú, donde *Sat* es el Ser, la Verdad, *Chit* es la conciencia, y *Ananda* es plenitud de felicidad. La Realidad suprema es las tres

77. BEDE GRIFFITHS, *Universal Wisdom. A Journey throught the Sacred Wisdom of the World*, HarperCollins, London 1994, pp. 41-42.
78. Cf. Ana Mª SCHLÜTER – José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *Mística oriental y mística cristiana*, Cuadernos Fe y Secularidad 44, Sal Terrae, Santander 1998, p. 37; C.J.A. LEE – T. HAND, *El sabor del agua*, San Pablo, Madrid 2000, pp. 150-153.

cosas a la vez, y todo ser participa de ella. Llegar conscientemente a la plenitud de este goce es la razón de toda existencia, por la cual el Ser prodiga su Ser sin dejar en ningún momento de ser.

Así, todas las tradiciones tratan de posibilitar la *religación* con lo Real en base a su estructura triádica: como Silencio anterior y posterior a toda forma; como articulación de la Palabra-conciencia, principio de toda forma; y como ritmo y dinamismo de ese flujo y reflujo de la No-Forma a la Forma y de la Forma a la No-Forma. O, dicho todavía de otro modo: todas las religiones tratan de entrelazar la estructura *cosmoteándrica* de la realidad señalando su fondo divino, desarrollando el ámbito de lo humano y cuidando del cosmos. Interreligación que también se establece mediante el triple camino explicitado en el hinduismo: el camino de la acción (*karma-marga*), del conocimiento (*jñana-marga*) y del amor (*bhakti-marga*)[79].

En la plenitud de esa Tri-unidad, la diversidad se pliega en el Uno, sin perder por ello su especificidad, del mismo modo que cada religión se revela como un modo de acceso hacia esa Tri-unidad diferenciada. Y todo ello para llevar al ser humano a la plenitud del Ser. Plenitud que, como hemos visto, puede ser concebida en términos personalistas (o *monádicos*, lo que es propio de las religiones monoteístas) o transpersonales (u *ondulares*, de acuerdo con las tradiciones oceánicas).

79. Sobre esto, remitimos a las reflexiones de Raimon PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Grupos Libro, Madrid 1994, particularmente las pp. 150-161; *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1998, pp. 50-63 y 65-87; *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999, pp. 75-99.

Capítulo 9

LA SANTIDAD COMO TRANSPARENCIA DEL SER

«Los santos tienen la desconcertante costumbre de hacer todo sin ruido: caminan, ríen, comen, rezan sin hacer ruido. Incluso hacen ruido sin hacer ruido»

(Elie Wiesel)

LA vocación y razón de ser de las religiones es *religar* a todos los seres entre sí, así como con la Fuente de la que dimanan. Esta *Plenitud transpersonal* es el término de la experiencia religiosa, en la que todo deviene Uno, sin que por ello desaparezcan las diferencias. Alcanzada la Fuente, cada manifestación del Ser se percibe merecedora del mayor respeto y de la mayor veneración. La experiencia continuada de Dios –o de la Realidad Última– abre más y más a esa comunión, donde no cabe ningún tipo de exclusión ni de discriminación. El yo va quedando más y más disponible. No hay nada que defender, y todo y todos son para ser amados. Humildad, mansedumbre, ternura, suavidad, lucidez... son los signos de quienes han estado en las cumbres y descienden para buscar a sus hermanos. Se les reconoce porque tienen la mirada suave y luminosa como la nieve en la que han hundido sus pisadas. No compiten entre sí discutiendo cuál es el mejor camino, porque conocen la infinita majestad de la Montaña; saben de sus múltiples parajes, de sus abismos y de sus peligros, y que la cumbre tiene múltiples accesos. Saben indicar a cada uno el suyo, porque la Montaña está dentro de cada uno.

Esta cima no es un *lugar*, sino un *estado*, y tiene como manifestación indeleble la *santidad*. Consideramos que tal es el criterio de discernimiento definitivo para tasar la credibilidad de una tradición religiosa: su capacidad de suscitar y generar santidad.

1. El santo como arquetipo del ser humano

Cada tradición nombra de un modo diferente a la persona que ha alcanzado ese Centro que descentra, esa plenitud que vacía, ese anhelo que serena, esa paz que calladamente contagia.

En la tradición hebrea se le llama *tssadikk* («justo»), figura que está asociada a la bondad, a la fidelidad, a la humildad, a la escucha permanente de Dios, que revierte en una atención a los demás, particularmente a los más indefensos.

En el cristianismo se corresponde con la figura del *santo*, término que proviene de *secare*, «separar». Con ello se designa a aquel que toma distancia de las cosas para estar centrado en lo Esencial. Este significado hay que completarlo con la palabra inglesa *holy*, la cual procede de la misma raíz que el griego *holós*, que significa «totalidad». El santo se *separa* para poder estar en comunión con todo. Se trata del ideal monástico, donde el monje –*monachos*, que proviene de *monos* (= «uno», no en el sentido de un ser aislado, sino de un ser unificado)– ha entrado en comunión con Dios, con el cosmos y con los demás seres humanos[1]. Evagrio Póntico, en el contexto del monacato cristiano primitivo, expresa así este ideal:

«El monje está separado de todo, pero unido a todo.
Impasible, pero de una sensibilidad soberana.
Divinizado, se considera el desperdicio del mundo.
Y, por encima de todo, es feliz, divinamente feliz...»[2].

En la Europa medieval, el autor anónimo de *La Nube del No-saber* caracteriza con los siguientes rasgos a la persona que ha quedado transformada por la unión con Dios:

1. Ya ha sido mencionado en el cap. 3.7, donde hablábamos de la aportación budista de tomar al monje como arquetipo. Esta intuición ha sido recientemente retomada por Raimon PANIKKAR, el cual entiende al monje como «aquella persona que aspira a conseguir el supremo objetivo de la vida con todo su ser, mediante la renuncia de todo lo que no es necesario»: *Elogio de la sencillez*, Verbo Divino, Estella 1992, p. 25.
2. *Capítulos sobre la oración*, nn. 123-124. Reelaborado por Irénée HAUSHERR, *Les Leçons d'un contemplatif*, Beauchesne, Paris 1960, p. 187.

«Todo te gustará y nada te trastornará. Tus palabras serán pocas, pero significativas, y estarán llenas de calidez. Lo poco que digas contendrá un mundo entero de sabiduría, aunque pueda parecer una tontería a quienes todavía confían en su ingenio. Tu silencio estará empapado de paz; tu conversación será provechosa; tu oración se mantendrá secreta en las profundidades de tu ser; tu autoestima será natural; tu comportamiento, humilde; tu risa, amable; tu placer, simple como el de un niño que juega»[3].

Tales palabras son muy cercanas al retrato del *jivanmukta*, el «viviente liberado» del hinduismo. Así describió un contemporáneo a Ramana Maharshi:

«Lleno de fuerza y, a la vez, lleno de paz;
lleno de devoción y, a la vez, sin sentido alguno de la diferencia;
libre de todo gusto, pero a la vez amando al mundo;
siendo la manifestación de Dios, pero oculto en la humildad»[4].

Del mismo modo, en el *Tao Te King* encontramos una descripción del *sabio* (*tse*) entendido como el arquetipo del ser humano que se ha convertido en un ser universal:

«La bondad suprema es como el agua,
que favorece todo y no rivaliza con nada.
Ocupando la posición despreciada por los demás,
está muy cerca del Tao.
Su posición es favorable.
Su corazón es profundo.
Su palabra es fiel.
Su gobierno está en perfecto orden.
Cumple sus tareas.
Trabaja infatigablemente.
No rivalizando con nadie,
es irreprochable»[5].

3. «El libro de la orientación particular», en *La nube del no-saber*, San Pablo, Madrid 1995, pp. 256-257. La traducción ha sido retocada a partir de la versión inglesa de Penguin Classics, London, p. 194.
4. Ganapati MUNI, en Sri VENKATARAMAN, *Bhagavan Sri Ramana. A pictorial Biography. A Birth Centenary Offering*, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai 1981, p. 44.
5. LAO-TSE, *Tao Te King*, 8, Libros Río Nuevo, Barcelona 1989, p. 22.

De un modo más discreto, también en la tradición china Confucio dirá de sí mismo:

«A los quince años, mi voluntad se aplicaba al estudio.
A los treinta, estaba firme.
A los cuarenta, no tenía dudas.
A los cincuenta, conocía el Mandato del Cielo.
A los sesenta, podía escuchar las verdades sin dificultad.
A los setenta, podía seguir lo que mi corazón deseara
sin hacer daño a nadie»[6].

Nótese el proceso: desde el esfuerzo inicial –«mi voluntad se aplicaba...»– hasta la inclinación connatural del final: «podía seguir lo que mi corazón deseara».

La persona transformada se conoce en el islam con el nombre de *walí*, que significa «amigo del Señor», o también «intercesor», «protector», un ser al que el amor y la humildad han hecho indefenso, hermano de todos. Ibn Arabi, a quien con frecuencia se ha tachado de ser un místico elitista, dice:

«Los sufíes soportan los daños que les hacen sin devolver mal por mal..., antes al revés, prestan su ayuda con obras de beneficencia: socorren al afligido, dirigen al extraviado, enseñan al ignorante, despiertan al negligente, no usan de intermediarios ni de portero: todo el que los busca los encuentra; todo el que quiere llegar a ellos lo consigue; de nadie se ocultan, ni jamás dicen al que los necesita que vuelva más tarde; a ningún mendigo despachan; confortan al hambriento, visten al desnudo y ayudan al esclavo, sin omitir jamás ninguna obra buena ni osar cometer obra mala alguna»[7].

En el budismo, se corresponde con el *bodhisattva*, término que literalmente significa «el que ha alcanzado la esencia de la liberación», pero que no se retira del mundo hasta que el último de los seres la haya alcanzado también. Un antiguo texto del budismo los describe así:

«Los *bodhisattvas* no pretenden alcanzar su *nirvana* privado. Por el contrario, recorren el mundo sumamente doloroso de la existencia

6. *Analectas de Confucio*, en CONFUCIO, *Los cuatro Libros*, Alfaguara, Madrid 1982, pp. 9-10.
7. Citado por Emilio GALINDO en *La experiencia del fuego*, Verbo Divino, Estella 1994, p. 155.

y, a pesar de que están deseosos de llegar a la suprema iluminación, no tiemblan ante el nacimiento y la muerte. Se ponen en camino para bien del mundo, para la felicidad del mundo, por piedad hacia el mundo. Han tomado esta decisión: convertirse en un refugio para el mundo, en un resguardo para el mundo, en un lugar de reposo para el mundo, de descanso final del mundo; ser para los demás islas del mundo, luces del mundo, guías del mundo, los medios de salvación del mundo»[8].

Estas figuras que cada tradición venera reflejan el modelo al que están llamados los demás seres humanos. Un modelo que no es un estereotipo impersonal, sino que, al realizarlo, posibilita la expresión de los rasgos más específicos de cada uno. «El individuo que tiene una fuerte personalidad sólo presenta una mezcla de elementos naturales, con algunos rasgos pronunciados, y a pesar de ello se tiene la impresión de algo *déjà vu*. Un santo, en cambio, impacta por su rostro irrepetible, por su luz absolutamente personal. Nunca ha sido visto anteriormente. Es lo que da al ser humano un rostro único»[9]. A estas palabras de Paul Evdokimov habría que añadir que, si bien el rostro transfigurado del santo contiene rasgos irrepetibles, al mismo tiempo es un rostro extrañamente familiar, en el que nos reconocemos todos como si en él se manifestaran los trazos que potencialmente están en cada uno de nosotros. De nuevo nos encontramos aquí con la paradoja de lo Uno y lo múltiple: en la santidad se extrema la irrepetible sacralidad de cada ser como teofanía única del Absoluto, a la vez que tal unicidad es la fuente misma de la comunión con todos, a los que se venera por igual por ser manifestaciones de Aquél.

Si la santidad es la culminación y la meta del camino religioso, en cuanto que conduce a la participación sin fronteras de las características del Ser, de ello se sigue que en el santo deberíamos encontrar reflejados plenamente sus rasgos. En la filosofía cristiana de raíz greco-latina, estos atributos son denominados los *trascendentales del ser*, entendidos como las propiedades por las que el Ser se desarrolla a sí mismo y se muestra en su más propia mismidad. Clásicamente, son: la unicidad (*unum*), la verdad (*verum*), la bondad (*bonum*) y –más discutidamente en ciertas escuelas– la belleza (*pulchrum*). De un modo no lejano, en el *Vêdanta* hindú se disciernen tres rasgos de

8. *Ashtasahasrika*, XV.
9. *L'Orthodoxie*, Desclée de Brouwer, Paris 1979, p. 72.

los que goza el Ser Absoluto: *Sat* (Verdad), *Chit* (conciencia) y *Ananda* (plenitud de felicidad), lo cual se convierte en un estado llamado *Saccidananda,* del que participan los seres liberados. En el budismo, quienes han alcanzado la *talidad* –«la realidad tal como es»– gozan de los llamados *cuatro estados inconmensurables:* el amor[10], la ecuanimidad[11], la compasión[12] y la alegría[13], que son los que permiten habitar en la *Tierra Pura.* En los escritos del Nuevo Testamento, los rasgos de las personas que han quedado transformadas por beber de la Fuente son: «Amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gal 5,22-23). Y añade San Pablo: «Contra tales cosas no hay ley». «No hay ley», es decir, ni persona ni tradición alguna puede apropiarse de ellas ni considerar que le son exclusivas. Al contrario, contienen en sí mismas el impulso de la libertad y de la desapropiación.

Vamos a agrupar estos rasgos en cuatro, para desgranar un poco más la manifestación de esta transfiguración: la compasión (la *Karuna* budista) como el primer signo del descentramiento; el amor desarmado como resultado de esa compasión; la verdad y la veracidad como la plena conciencia de uno mismo y del entorno; y la alegría como el sello gozoso de esta plenitud. Todo ello hace concebir al santo como una *ontofanía,* es decir, como la más nítida expresión del Ser, por la que el *individuo* aislado se convierte en una *persona* irrepetible (*unum*) y deviene encarnación de la comunión *cosmoteándrica* y vislumbre de lo que todos estamos llamados a manifestar[14].

2. La santidad como participación en los rasgos del ser

2.1. «Karuna», o la compasión universal

El primer signo inconfundible de que la experiencia religiosa ha alcanzado las cumbres, es que desde ellas se ama todo y a todos, se abraza todo y a todos, se comprende todo y a todos, se perdona todo

10. *Maitri* en sánscrito, y *metta* en pâli.
11. *Upekiba* en sánscrito, y *upekka* en pâli.
12. *Karuna* en ambas lenguas.
13. *Mudita* en ambas lenguas.
14. En relación con los *cuatro trascendentales del ser* mencionados, quedan recogidos del siguiente modo: el *unum* es incorporado al carácter único de cada persona; el *verum,* a la plenitud de conciencia; el *bonum,* a la compasión y el amor; y el *pulchrum,* a la alegría.

y a todos, se soporta todo y a todos[15]. Esto es así porque –en la medida en que es posible en esta vida, todavía condicionada por la necesidad, es decir, por ciertas inevitables autorreferencias de orden fisiológico y psicológico– se participa del Ser, cuya característica más propia es dar el ser. Quien allí habita ya no existe autocentradamente, sino que es cauce del don que recibe, lo cual le convierte en don que se ofrece. Su vida deviene posibilitación de la existencia de quienes le rodean, a la vez que él mismo goza plenamente de su propia vida. Tal persona tiene la conciencia de formar parte de toda la humanidad y percibe como suyo el destino de los demás. Por eso Jesús pudo decir:

> «Amad a vuestros enemigos, orad por los que os persiguen: así seréis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, el cual hace salir el sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos (...). Sed *perfectos* como es perfecto vuestro Padre del Cielo» (Mt 5,45.48).

El término *perfección* que aparece aquí no tiene un significado moral, sino ontológico. Proviene del griego *teleios,* «aquel que ha alcanzado la meta», y del latín *per-factus,* «aquel que ha logrado la forma acabada de su ser». La perfección, la plenitud, sólo es posible cuando se da la inclusión de los demás. Sin los demás no hay acabamiento.

Fedor Dostoievski puso en boca del *staretz* Zósimo, el padre espiritual de Aliosha, el alcance de esta compasión:

> «El monje no es un ser aparte, sino la imagen de lo que deberían ser todos los hombres. Sólo cuando tengamos conciencia de ello, nuestro corazón se sentirá penetrado por un amor infinito, universal, insaciable. Entonces, cada uno de nosotros será capaz de conquistar el mundo entero con su amor y de borrar su pecado [y el pecado de todos] con sus lágrimas»[16].

En estas palabras recogía Dostoievski la esencia del monacato, a la vez que presagiaba la existencia de Silouan del Monte Athos, casi contemporáneo suyo[17], caracterizado por su intercesión constante

15. Cf. 1Cor 13,4-7.
16. *Los hermanos Karamazov,* Juventud, Barcelona 1968, p. 180.
17. Dostoievski vivió de 1821 a 1881, mientras que San Silouan vivió de 1866 a 1938.

por la humanidad. En una oración denominada *El llanto de Adán*, Silouan pone en boca del primer ser humano su propia experiencia:

«Abrumada de pesar su alma, Adán se lamentaba y pensaba:

– De mí saldrán y se multiplicarán pueblos enteros; sufrirán, vivirán en enemistad y se matarán unos a otros.

Este dolor era inmenso como el mar, y sólo puede comprenderlo aquel cuya alma ha conocido al Señor y sabe cuánto nos ama»[18].

El ser transfigurado ya no puede comprenderse sin los demás, sino que se autopercibe en el interior de esa comunión. Así lo transmite el *Bhagavad-Gitá*:

«El amor del que ha alcanzado la iluminación es ecuánime y universal. No hace diferencias entre un brahmán austero y sabio y una vaca o un elefante, o un perro o el que come carne de perro» (BG 5,18).

«El más grande de los *yoguis* es el que reconoce la unidad universal del Ser. Ello le lleva a ver con imparcialidad la misma esencia en todos los seres, solidarizándose con ellos tanto en lo placentero como en lo doloroso» (BG 6,32).

Del mismo modo, el sufí Ibrahim al-Balji dirá:

«Los sufíes intuyen con todo el ser, con el *ojo del corazón*, que cada uno es toda la humanidad»[19].

Uno de los más bellos versículos del Corán es el que revela que:

«Quien mata a un inocente mata a toda la humanidad; y quien salva la vida de un inocente salva la vida de toda la humanidad» (Cor 5,32).

En textos como éste último se expresa lo más esencial que las religiones están llamadas a comunicar: que todos estamos *religados* entre nosotros, de modo que lo que hacemos al más pequeño de los seres humanos afecta a la humanidad entera e, inseparablemente, también a Dios, porque Dios es el Fondo primero y último de cada existencia individual. Jesús habló desde tal conciencia cuando dijo:

18. Archimandrita SOPHRONY, *San Silouan el Athonita*, Encuentro, Madrid 1990, p. 374.
19. Citado por Emilio GALINDO en *La experiencia del fuego*, p. 157.

«Cada vez que hicisteis esto [o dejasteis de hacerlo] con mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis [o dejasteis de hacerlo]» (Mt 25,40.45).

En uno de los *hadiths* del Profeta resuenan estas mismas palabras:

«*Alláh* dice: "Servidor mío: he estado enfermo y no me has visitado. He tenido hambre y no me has dado de comer. Te he pedido limosna y me la has negado". Con esto ha querido decir que Él era el enfermo y el mendigo. Y si el enfermo y el mendigo pueden ser Él, también tú y todas las cosas de la Creación, accidentales o substanciales, pueden ser Él»[20].

Y el Sultán Valad, hijo de Rûmî, pone en boca de Dios su identificación con los humildes:

«Hacerles un servicio es hacérmelo a Mí. Quien los ha visto, Me ha visto a Mí. Quien los ataca, a Mí Me ataca. Quien los prefiere, a Mí Me prefiere. La amistad a su favor es amistad hacia Mí. La hostilidad contra ellos es hostilidad contra Mí»[21].

Del mismo modo, se atribuye a Buda la siguiente sentencia:

«Quien quiera cuidarse de mí, que se cuide de los enfermos»[22].

En la solicitud por los pequeños y los desvalidos se pone de manifiesto la autenticidad de un amor que no se busca a sí mismo, sino que se vierte sobre los que tienen más necesidad de él. Semejantemente, un texto anónimo hindú de la escuela *advaitista* del siglo XIX, después de haber hecho los elogios de la renuncia y de la contemplación, dice:

«Hay un esfuerzo que supera a todos los demás. Puede parecer menos eficaz que la devoción a Dios con nombre y forma. Sin embargo, éste es realmente el más eficaz: es simplemente el amor que sientes por todos los seres, por el mejor y por el peor. A falta de este amor por todos, tu devoción a Dios es sólo una parodia. ¿Qué sentido tiene para Dios que busques en Él la satisfacción de tus

20. Cf. Ibn ARABI, *Tratado de la Unidad*, 1.4.3., pp. 35-36.
21. Citado por Emilio GALINDO en *La experiencia del fuego*, p. 158.
22. Citado por Juan MARTÍN VELASCO en *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 2000, p. 455.

deseos sin cumplir con tu deber con los desgraciados? Esto es puro egoísmo. No hay lugar junto a Dios para personas tan egoístas, pues sólo los actos desinteresados tienen ahí derecho de ciudadanía. Por consiguiente, sabiendo bien que Él está en el centro de cada cosa, conságrate a Él. Dios es el que suscita la más alta devoción»[23].

En el ambiente *hasídico* judío, el Rabí Najman de Bratzlav llega a la misma conclusión:

«Para sacar a un hombre del barro, el justo debe meterse en el barro con él. Para traer de vuelta a los que se apartan, es necesario dejar el hogar y la comodidad e ir a buscarlo allí donde esté. Todo hombre tiene en sí una parte del Mesías. Todo hombre y todo lugar. La Cábala lo dice, los místicos lo repiten. Para liberar a la humanidad es preciso juntar las chispas, todas las chispas, e integrarlas en la Llama original. El Mesías que sólo salva a los justos no es verdadero»[24].

He aquí, pues, el primer rasgo de la culminación del recorrido: la universalidad del amor, que consideramos también como el primer criterio de discernimiento de la auténtica experiencia religiosa, que consiste en la potenciación de la solicitud y la apertura a los demás, disolviendo toda forma de exclusión y de sectarismo. Ello se prolonga en el siguiente rasgo.

2.2. El Amor desarmado

La persona transfigurada no necesita justificarse ni protegerse a sí misma. No tiene nada que defender, porque lo ha entregado todo. Y se entrega porque experimenta su ser como un don recibido, no como una posesión. De ahí que Jesús pudiera morir diciendo: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). El único juicio que hace desde la cruz es el perdón, el don sin medida, que es lo que etimológicamente significa *per-donare* en latín[25]. La muerte de quien no muere pensando en sí mismo, sino en quienes lo están exterminando, hace exclamar al centurión, que habría visto agonizar a muchos otros reos de muerte: «¡Éste sí que era hijo de Dios!» (Mc

23. *Todo es uno. Texto tamil anónimo del siglo XIX sobre el Advaita Vedanta*, Ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca 2001, p. 29.
24. Citado por Elie WIESEL, *Relatos y leyendas jasídicos*, Ed. de la Flor, Buenos Aires 1972, p. 174.
25. *Per* es un prefijo que indica superlativo.

15,39), es decir, «este hombre es puro cauce del Ser sin retener nada para sí mismo». Es el pan que se parte y se reparte desde la cruz, desde la indefensión del amor. Es el *sacramento del cordero*, que no calma el hambre ni sacia la sed de la entrega, sino que mantiene vivo el deseo de amar y la conciencia de la propia indigencia. El *sacramento del búfalo*, en cambio, encierra en una autosatisfacción que ciega a la percepción de los demás[26]. Participar del *sacramento del cordero* acerca a la inocencia primordial. El Inocente (*in-nocet*) es aquel que es incapaz de hacer daño a nadie. Antes se deja dañar él mismo que lastimar a otra criatura. Ni siquiera puede perdonar, porque no le queda un yo que pueda ser ofendido, sino tan sólo la tristeza de ver cómo el agresor se devasta a sí mismo.

Así se expresaba Atenágoras I, patriarca de Constantinopla a mediados del siglo XX:

«Hay que hacer la guerra más dura, que es la guerra contra uno mismo. Hay que llegar a desarmarse. Yo he hecho esta guerra durante muchos años. Ha sido terrible. Pero ahora estoy desarmado. Ya no tengo miedo a nada, ya que el Amor destruye el temor. Estoy desarmado de la voluntad de tener razón, de justificarme descalificando a los demás. No estoy en guardia, celosamente crispado sobre mis riquezas. Acojo y comparto. No me aferro a mis ideas ni a mis proyectos. Si me presentan otros mejores, o ni siquiera mejores, sino buenos, los acepto sin pesar. He renunciado a hacer comparaciones. Lo que es bueno, verdadero, real, para mí siempre es lo mejor. Por eso ya no tengo miedo. Cuando ya no se tiene nada, ya no se tiene temor. Si nos desarmamos, si nos desposeemos, si nos abrimos al hombre-Dios que hace nuevas todas las cosas, nos da un tiempo nuevo en el que todo es posible. ¡Es la Paz!»[27].

Desde el hinduismo, Gandhi, otro de los seres desarmados del siglo XX, describe en los siguientes términos a la persona que ha dejado de defenderse a sí misma:

«No siente celos de nada; es una fuente continua de compasión; no conoce el egoísmo; recibe igual el frío que el calor, la felicidad que

26. Metáforas de Heinrich BÖLL, novelista alemán de la posguerra que contrapone, mediante la imagen del *sacramento del cordero* y el del *búfalo*, a quienes fueron víctimas del partido nazi y a quienes fueron sus promotores. Concretamente, en su obra *Billar a las nueve y media*, Seix Barral, Barcelona 1959, pp. 142ss.
27. Cf. Olivier CLÉMENT, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras I*, Fayard, Paris 1969.

la desgracia; siempre perdona, siempre está contento; sus resoluciones son firmes; dedica su mente y su alma a Dios; no causa temor; no teme a los demás; está libre de regocijo exagerado, de penas y de miedos; es puro; se entrega a la acción, pero no está afectado por ella; renuncia a todos los frutos, buenos o malos; trata por igual a amigos y a enemigos; no se deja afectar por el respeto o por la falta del mismo; no se envanece por las alabanzas; no se deprime si la gente habla mal de él; ama el silencio y la soledad»[28].

El *hasidismo* centroeuropeo transmite el mismo mensaje a través de relatos como el siguiente:

«En un albergue, un desconocido de aspecto arrogante tomó al venerable Rabí Zusia por un mendigo y lo trató con desprecio. Más tarde, se enteró de su identidad y corrió en su busca para pedirle sus excusas:

– ¡Perdóname, Rabí! Si no, jamás volveré a encontrar el sueño ni el descanso.

Entonces el Rabí Zusia le sonrió sacudiendo la cabeza:

– ¿Por qué me pides perdón a mí? A mí no me has hecho nada. No es a Zusia a quien has ofendido, sino a un pobre mendigo. Ve, pues, por todas partes y solicita el perdón a todos los mendigos que te encuentres»[29].

Arjan Dev, el quinto guru de los sikhs[30], expresa con pocas palabras el secreto de esta paz y de esta libertad:

«El hombre que alberga orgullo en su corazón
divaga lejos de Dios;
pero cuando se convierte en el polvo de los pies de los demás,
entonces contempla a Dios en cada corazón»[31].

28. *El Bhagavad Gita según Gandhi*, Kier, Buenos Aires 1976, p. 22. En el *Bhagavad-Gitá* se lee: «La intrepidez, la pureza de carácter, la estabilidad en el conocimiento y el yoga, la generosidad, el dominio de sí, el sacrificio, el estudio de los Vedas, el ascetismo, la rectitud moral, la no-violencia, la verdad, la ausencia de cólera, la renuncia, la calma, la ausencia de deseos, la dulzura, el pudor, la ponderación, la energía, la paciencia, la firmeza, la pureza, la benevolencia, la modestia...: todos éstos son los rasgos de quien ha nacido con una naturaleza divina» (BG 16,1-3).
29. Elie WIESEL, *Relatos y leyendas hasídicos*, p. 122.
30. 1563-1606.
31. Citado por R.H. LESSER, *Saints and Sages of India*, Intercultural Publ., New Delhi 1992, p. 126.

El orgullo no es más que el espejismo de quien se autopercibe separado del resto y trata de imponerse a los demás para estar seguro de su propia identidad. La tensión que genera la necesidad de autoafirmación condena a vivir en soledad. En cambio, convertirse en «el polvo de los pies de los demás» significa hacerse *tierra* y retornar al lugar primordial que otorga a toda criatura la conciencia de su propia humildad, allí donde la vida se percibe como una común participación en el Uno que se manifiesta en cada ser.

Los indios toltecas lo dicen con las siguientes palabras:

«Uno tiene que ser completamente humilde y no cargar con nada que tenga uno que defender, ni siquiera la propia persona. La persona sólo debe protegerse, no defenderse»[32].

Las personas que no se defienden a sí mismas se convierten en seres silenciosos y transparentes, protegidos por el olvido de sí mismos. Así lo expresa Dogen, maestro *zen* del siglo XIII:

«Para aprender el camino de la iluminación
hay que conocerse a sí mismo.
Para conocerse a sí mismo
hay que olvidarse de sí.
Olvidarse de sí es hacerse transparente a todo
y dejarse iluminar por todas las cosas»[33].

Se deja iluminar por las cosas quien se ha convertido en un ser libre y pacífico. Así lo ilustra el siguiente relato *zen:*

«Ryokan, un maestro de *Zen*, llevaba un estilo de vida lo más sencillo posible en una pequeña choza al pie de una montaña. Una tarde, un ladrón entró en la choza y descubrió que allí no había nada para robar. En aquel momento llegaba Ryokan de un paseo, y le sorprendió.

– No es posible que hayas hecho un camino tan largo para visitarme y que te marches con las manos vacías. Por favor, toma mis ropas como regalo.

El ladrón quedó perplejo, pero cogió las ropas y se escabulló.

32. Palabras de don Juan en Carlos CASTANEDA, *El don del Águila*, Eyras, Madrid 1982, p. 173.
33. Citado por Juan MASIÁ CLAVEL, *Budistas y cristianos. Más allá del diálogo*, Sal Terrae, Santander 1997, p. 29.

Ryokan se sentó desnudo y contempló la luna.
– Pobre tipo –musitó–; ojalá pudiera darle esa hermosa luna»[34].

Todavía con mayor radicalidad y sobriedad lo transmite un texto sufí:

«Dios me interpeló:
– Abû Yazîd, nadie se acerca tanto a Mí como el que viene a Mí con aquello que no es Mío.
– Dios mío, ¿qué es eso que no es Tuyo y que permite acercarse a Ti? ¿Dónde debo conseguir eso que no es Tuyo?
– Abû Yazîd, la privación y la pobreza no son mías. Pero tengo la posibilidad de hacer acercarse a mi alfombra a quien las desea.
– Dios mío, muéstrame a la gente de la pobreza y de la privación.
Él me los mostró: era un grupo diseminado. No vi entre ellos empujones ni rivalidades. En su puerta no había ruidos ni gritos. Entonces yo le prometí no preferir nada por encima de la privación y de la pobreza»[35].

El que llega hasta Dios se ha despojado de toda forma de poder. Ya no es un ser crispado, a la defensiva. Sin dejar de ser él, deja que todo sea en él. Estando en el Todo, participa de todo. Comparte la cualidad de Dios: su ser no ocupa espacio, no invade a nadie, no es obstáculo para nada ni para nadie sino que, por el contrario, se convierte en posibilitación de los demás.

Esa tierra sin ruidos ni gritos es la *Tierra Pura* del *amidismo*, la *Jerusalén celestial* del judaísmo y del cristianismo, el *Paraíso* del islam, el *Shambhala* del budismo tibetano, el *Monte Meru* del hinduismo y del jainismo. En esta tierra transfigurada se canta *Shalom, shalam, Shanti, Paz*, porque todo ser está reconciliado con el lugar que ocupa en el mundo, gozando de la radical conciencia de que el Todo está en cada parte, y cada parte en el Todo, y que cada ser existe y tiene su razón de ser como una manifestación irrepetible del Uno. Una Tierra, un Reino, que ya hemos dicho que no es un lugar, sino un estado.

Con esto creemos haber desarrollado suficientemente el segundo criterio de discernimiento para valorar la autenticidad de una tradición religiosa: su capacidad de desarmar a las personas, convirtiéndolas en haz de relaciones y haciéndolas capaces de generar y potenciar a la comunidad humana, apasionadas por la igualdad.

34. *101 historias Zen* (1958), Martínez Roca, Barcelona 1998, p. 28.
35. Citado por Emilio GALINDO en *La experiencia del fuego*, p. 75.

2.3. «Chit», o la conciencia de ser

Las pulsiones, que en el reino de la necesidad son ciegas y descontroladas, se han vuelto complementarias. Ya no son fuerzas contrapuestas que pugnan por anularse mutuamente, sino que, habiendo sido nombradas e identificadas, han podido ser reconciliadas. Así están descritos los tiempos mesiánicos en la tradición hebrea:

«El lobo habitará con el cordero,
la pantera se tumbará con el cabrito,
el novillo y el león pacerán juntos,
y un niño pequeño los pastoreará.
La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas;
el león comerá paja con el buey.
El niño jugará en la hura del áspid,
la criatura meterá la mano
en el escondrijo de la serpiente» (Is 11,6-8).

Este conocimiento que reconcilia y unifica el interior de uno mismo también reconcilia y une con los demás. El texto concluye diciendo:

«Nadie hará daño en todo mi Monte Santo,
porque el país estará lleno del conocimiento del Señor
como las aguas colman el mar» (Is 11,9).

Es el mismo conocimiento que se menciona en el *Bhagavad-Gitâ*:

«Quien reconoce como idénticos al Dios existente en sí mismo y al Dios que late en todo lo creado, no hiere a los otros, porque en ellos se ve a sí mismo, y de este modo alcanza con seguridad la Meta Suprema» (BG 13,28).

Esta actitud de *atención vigilante* conlleva la capacidad de «decir bien» (*bendecir*) de toda criatura. Al no estar pendiente de sí, uno puede atender a quienes le rodean y ayudarles a descubrir lo mejor que contienen dentro de sí. Tal rasgo es atribuido a Jesús en la tradición sufí, donde Jesús (*Isha*) es considerado el arquetipo de la santidad. Él es el protagonista del siguiente relato:

«Un día, *Isha*, el errante, pasó por un lugar donde un grupo de gente se había congregado en torno al cadáver podrido de un perro. Cada uno de los que allí estaban hacía un comentario desagradable:

– El terror de este perro, como el aliento que opaca el cristal, oscurece el alma.

Otro decía:

– Su asqueroso aspecto quita la luz de mis ojos y aleja la alegría de mi corazón.

Hasta que llegó el turno de hablar a Jesús, el cual, lejos de criticar su fealdad exterior, comentó:

–¿Os habéis fijado en qué dientes tan blancos tiene?»[36].

Esta capacidad de atención y de percepción es fruto de quien está reconciliado consigo mismo y con su entorno, lo cual le permite una comunión continua con la Fuente y le convierte en un ser tan activo como silencioso:

«El hombre que trabaja en silencio,
y que sabe que el silencio es trabajo,
sin duda es un ser iluminado,
y en su trabajo encuentra paz en verdad» (BG 4,18).

Este silencio activo le lleva a un estado de plena conciencia de cada gesto y de cada acto, que transforma cada momento en ocasión de comunión. Se trata de la *nepsis* de los padres del desierto, de la *atención correcta* (*samyak smriti*) del budismo, la séptima de las ocho prácticas del Sendero, así como de la actitud de indagación y acecho de los indios toltecas. En palabras de un anciano indio americano lakota:

«Cada paso que des en la tierra debe ser una plegaria.
La fuerza de un alma pura y buena
está en el corazón de cada persona
y crecerá como una semilla
cuando camines de forma sagrada.
Y si cada paso que das es una plegaria,
entonces caminarás siempre de forma sagrada»[37].

36. Composición hecha a partir de dos relatos citados por Dr. Javad NURBAKHSH, *Jesús a los ojos de los sufíes*, Col. «Otras Aguas Vivas», Madrid 1996, pp. 89-90.
37. Citado por Joseph BRUCHAC, *La sabiduría del indio americano. Antología*, Ed José J. de Olañeta, Palma de Mallorca 1997, p. 80.

En el silencio de la oración continua se gesta la lenta transformación de todos los seres y se percibe un alumbramiento que hace pasar, de la conciencia individual y separada, a la comunión con el Todo. Esta capacidad de percibir los destellos de presencia y de belleza responde a la quinta bienaventuranza pronunciada por Jesús: «Dichosos los limpios de corazón, porque verán a Dios» (Mt 5,8). En ella está contenido el tercer criterio de discernimiento para identificar la autenticidad de una experiencia religiosa: la capacidad de otorgar lucidez y atención, de aumentar el grado de conciencia y de percepción.

2.4. *«Ananda», o la felicidad de ser*

El cuarto rasgo del ser transfigurado no es una alegría accidental o secundaria a la experiencia del Absoluto, sino que le es concomitante, tal como la belleza es constitutiva de la plenitud de la forma. En el hinduismo, *ananda*, esta plenitud de gozo, está presente como término en la mayoría de los nombres de los *swamis*, monjes o renunciantes, significando con ello que la felicidad es congénita a su estado: la plenitud de aquel que permanece en el ser[38]. En el camino del *yoga*, este estado comienza como *santosha* («contentamiento»), el segundo rasgo de las observancias (*Niyamas*), el cual culmina en *ananda*. En el *Bhagavad-Gitâ* ambos estados (comienzo y cumbre) se mencionan con frecuencia:

«El que no está apegado a las cosas exteriores encuentra dentro de sí toda la alegría. Su gozo es constante y eterno, pues su alma ha encontrado la unión con *Brahman*» (BG 5,21).

«Aquél que antes de abandonar este mundo, estando todavía en el cuerpo físico, consigue superar los impulsos del deseo y de la pasión, ése es un auténtico *yogui*, y su dicha es permanente» (BG 5,23).

«Una vez que le ha sido revelada la luz interior, su alegría y su dicha provienen de su interior. Con seguridad, este *yogui* alcanza el *nirvana*, en el que, haciéndose uno con Dios, ha de morar para siempre» (BG 5,24).

38. *Vivekananda* («felicidad del discernimiento»); *Yogananda* («felicidad de la unión»); *Abhbishiktananda* («Ungido en felicidad»); *Parmananda* («felicidad de la perfección»); *Premananda* («felicidad del amor»)...

«Aquellos santos, ya libres de pecado, cuyas almas han superado toda duda y se encuentran en armonía, pronto alcanzan el *nirvana;* y su gozo es tal que se hace incomparable» (BG 5,25)[39].

Estamos en el reino de la *perfecta alegría* de San Francisco de Asís, uno de los seres más despojados, libres y alegres que han habitado nuestro planeta[40]. Una alegría que no depende de las circunstancias cambiantes que nos rodean, las cuales hacen que sea una alegría condicionada y amenazada, sino que procede de sentirse inmerso de tal manera en Dios que nada ni nadie la puede alterar.

Asimismo lo expresa Rûmi:

«Somos gentes felices sin oro ni riquezas,
permanecemos tranquilos en el dolor y mansos ante el miedo,
felices y sumisos hasta la última revolución del firmamento.
No creas que estamos, como tú, solamente medio contentos»[41].

También aparece en la experiencia espiritual del neoplatonismo:

«El alma que se ha transformado en el Bien lo dice silenciosamente, saboreando la alegría (...) de haber vuelto a ser lo que había sido en los orígenes. Aquello de lo que antes se enorgullecía –cargos, poder, riqueza, belleza y ciencia–, ahora lo desprecia, y reconoce que continuaría llamándolos *bienes* si no hubiera encontrado algo mejor. El alma ya no teme ningún sufrimiento, ya que toda ella está tomada por la contemplación. Y si alguna cosa perdiera, lo aceptaría con gusto, para estar sola ante el Bien. Tal es su alegría»[42].

---

39. Véase también BG 6,20.27.28.30.31.
40. La *perfecta alegría* aparece en una conversación entre Francisco y Fray León durante un duro viaje en un día de invierno. Cansados y helados, esperaban ser recibidos en una comunidad de hermanos para poder reponer sus fuerzas. Fue entonces cuando Francisco comentó a su compañero que si fueran expulsados por ser confundidos con unos ladrones y pordioseros, deberían alegrarse y bendecir a sus hermanos que los habían rechazado, porque les habrían ayudado a recordar que todo es gracia y que nada se merece, y así se habrían acercado al amor desposeído de Cristo crucificado; cf. *Florecillas de San Francisco y de sus compañeros*, Cap. 8. «Cómo San Francisco enseñó al hermano León en qué consiste la perfecta alegría», en SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos*, BAC, Madrid 1985, pp. 814-816.
41. Citado por Emilio GALINDO en *La experiencia del Fuego*, p. 80.
42. PLOTINO, *Enéadas* VI,34,29-39, p. 1.275. Nótese el paralelismo con la experiencia de San Pablo, el cual, después de haber enumerado sus prestigiosos antecedentes como judío, dice: «Todas estas cosas, que eran para mí ganancia, las he considerado pérdida a causa de Cristo. Pero aún más: todas las demás cosas las tengo por pérdida en comparación con el conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien me dejé despojar de todo, y todo lo tengo por basura a cambio de ganar a Cristo y ser hallado en Él» (Flp 3,7-9).

Todavía con más vehemencia, escribirá Shakara:

«Es imposible expresar con palabras o concebir con la mente la majestad del Océano del Supremo *Brahman*, repleto del néctar, la Dicha del Ser (*Ananda*); mi mente, que era una fracción infinitesimal, como un granizo se derritió en aquel océano y quedó disuelta. Ahora mi mente está completamente satisfecha de aquella esencia de la Dicha (*Ananda*). ¿Dónde desapareció el universo? ¿Quién se lo llevó? ¿En qué se diluyó? Hace un rato, se lo veía. ¿Dejó de existir? ¡Qué maravilla! En el Océano de *Brahman*, lleno del néctar de la Dicha Absoluta (*Ananda*), ¿qué es detestable, qué es aceptable, quién es el segundo y qué es diferente? En este estado supremo, nada veo, nado oigo, nada conozco; sólo existo como el Ser, la Dicha Eterna (*Ananda*), distinto del resto»[43].

En los textos de las primeras comunidades cristianas aparece con frecuencia esta alegría, este gozo, como signo de la cercanía de la plenitud de los tiempos:

«Os he dicho estas cosas para que mi alegría esté en vosotros y vuestra alegría sea completa» (Jn 15,11).

«Alegraos siempre en el Señor; os lo repito: alegraos. No os inquietéis por nada, sino orad en toda ocasión en acción de gracias» (Flp 4,6)[44].

Esta plenitud no proviene ni comporta el olvido de lo que está inacabado en el mundo, sino que se transforma en dinamismo de esperanza en su acabamiento: «La creación entera espera anhelante la manifestación de los hijos de Dios» (Rm 8,22). «Saltáis de gozo, aunque por el momento tengáis que sufrir diversas pruebas» (1Pe 1,6). A su vez, la esperanza lleva al agradecimiento[45], como fruto de la certeza de que «todo acabará bien»[46], aunque sea por los desconcertantes caminos del despojo.

---

43. *La joya suprema del discernimiento (Viveka Churbamoni)*, Kier, Buenos Aires 1975, 482-485.
44. En otros muchos pasajes del Nuevo Testamentos aparece también: Mt 2,10; 13,20; 18,13; 28,8; Mc 4,16; Lc 2,10; 8,13; 10,17; 15,5; 15,7.10; 19,6.37; 24,41.52; Jn 16,20.22; Hch 13,52; 14,17; 15,3; Rm 12,12; 15,13; 2Cor 8,2; Col 1,11; 1Te 5,18; 1Pe 1,6.8; 4,13; 1Jn 1,4.
45. Cf. Hch 28,15; Rm 6,17; 7,25; 14,6; 15,13; 1Cor 1,4; 15,57; 2Cor 2,14; 4,15; 9,12.15; Ef 5,2; Col 1,12; 2,7; etc.
46. Palabras que Juliana de Norwich recibió en oración y que son el fundamento de sus

Ahora bien, lo que permite distinguir la autenticidad de este gozo y esta confianza de lo que podría ser una mera evasión o desconexión de lo real está en su capacidad de transformar el entorno. No es una alegría ensimismada ni anestesiante, sino que contiene la lucidez que veíamos en el rasgo anterior y suscita la entrega: felices (*makarioi*) los pobres en el espíritu, felices los compasivos, felices los que tienen hambre y sed de justicia, felices los que luchan por la paz, felices los que son perseguidos...[47] Una felicidad, pues, lúcida y activa que busca hacerse carne e historia en el mundo.

3. El contagio de la entrega

En definitiva, el signo de que se ha llegado a la Fuente de donde emana toda forma de vida y de pensamiento, de manifestación y de recogimiento, de palabra y de silencio, es la capacidad de convertir el autocentramiento en donación:

«Señor, haz de mí un instrumento de tu paz.
Que siembre amor donde haya odio,
perdón donde haya ofensa,
fe donde haya duda,
esperanza donde haya desesperanza,
luz donde haya oscuridad,
alegría donde haya tristeza.
Oh Divino Señor,
haz que no busque tanto ser consolado como consolar,
ser comprendido como comprender,
ser amado como amar,
porque es dando como recibimos,
perdonando como somos perdonados,
muriendo como nacemos a la vida»[48].

escritos; cf. *Libro de las visiones y revelaciones*, Trotta, Madrid 2002, caps. 32 y 63. Versión abreviada en: *Mujeres místicas. Época medieval*, Ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca 1996, pp. 72-81.

47. Cf. Mt 5,3-12.

48. Para una precisión histórica de la atribución de esta oración a San Francisco, véase el estudio de Leonardo BOFF, *La oración de San Francisco*, Sal Terrae, Santander 2000, pp. 15-20

Esta oración de San Francisco de Asís se reencuentra en textos budistas:

«En este mundo, el odio nunca cesa a través del odio;
sólo cesa a través del amor.
Ésta es una ley eterna» (*Dhammapada* 1,5).
«Conquista al hombre airado mediante el amor.
Conquista al hombre de mala voluntad mediante la bondad.
Conquista al avaro mediante la generosidad.
Conquista al mentiroso mediante la verdad» (*ibid.*, 17,223).

Rûmî, en el Islam, dirá:

«A través de Amor, la piedra dura se torna blanda
como la manteca.
A través de Amor, la ansiedad se convierte en alegría.
A través de Amor, los vampiros se convierten en ángeles.
A través de Amor, la enfermedad se convierte en salud.
A través de Amor, la ira se convierte en misericordia»[49];

y prosigue:

«Excepto el amor intenso, excepto ese Amor,
no tengo otro trabajo;
salvo el Amor tierno,
no siembro otra semilla.
Soy todo Amor, todo Amor.
Soy todo espíritu a través de Tu Espíritu.
Estoy lleno de amor,
encendido como un árbol en llamas»[50].

Tukaram, santo hindú del siglo XVII, utiliza también la imagen del árbol, pero esta vez no inflamado en llamas, sino desprendiendo perfume:

«Igual que la madera de sándalo hace fragantes a los otros árboles,
el santo hace santos a los demás en este mundo»[51].

49. Citado por Emilio GALINDO en *La experiencia del Fuego*, p. 115.

50. *Ibid.*, pp. 117-118.

51. Cf. R.H. LESSER, *Saints and Sages of India*, Intercultural Publ., New Delhi 1992.

El aroma surge cuando la corteza se rasga. La herida se convierte en bendición para el agresor. Y es que

«la entrega libera»[52].

Esta última frase procede de un texto anónimo hindú datado en el segundo milenio antes de nuestra era, procedente de los valles de Cachemira. Un exponente más de la auténtica experiencia religiosa universal de que el propio ser no es para reservarlo, sino para ofrecerlo. En la tradición cristiana, la liberación del mundo está identificada todavía con otro árbol: el de la Cruz. En ella, el Hombre-Dios entrega el Espíritu ofreciéndose a sí mismo (Jn 19,30). El Paraíso se restaura cuando, en lugar de arrebatar el fruto de los árboles, nos convertimos en ese fruto que se entrega. Por eso consideramos que la Eucaristía es el sacramento de la Vida: porque es Pan ofrecido que convierte en capacidad de donación a quienes participan de él.

Del mismo modo liberan el mundo todos aquellos y aquellas que hacen de su vida un ofrecimiento. Así dejan pasar lo que es Dios: puro Don de Sí, Amor que no se reserva a Sí mismo. El Uno, al ofrecerse, se difracta en lo individual-diverso. Y la diversidad individualizada, al participar conscientemente en esta entrega, se reincorpora en el Uno. La renuncia a todo poder, a toda voluntad de autoafirmación, es lo que permite a lo Múltiple ser la manifestación armónica del Uno, y al Uno manifestarse en la forma que le concede cada ser.

En palabras de san Macario, monje cristiano del siglo IV:

«Los que se han hecho Uno con el Espíritu
se han convertido totalmente en Luz, totalmente en espíritu,
totalmente en gozo, totalmente en reposo, totalmente en amor,
totalmente en compasión, totalmente en dulzura y bondad.
Para decirlo de algún modo: tales personas han sido anegadas
en el océano de las virtudes del Espíritu
de la misma manera que una piedra está rodeada de agua
en el fondo del mar»[53].

El que conduzcan o no a tal sumergimiento es lo que testifica sobre la cualidad de las diferentes tradiciones religiosas de la Tierra.

52. Texto traducido por Paul REPS bajo el título de «Centrado», incorporado como anexo en *101 historias Zen* (1958), Martínez Roca, Barcelona 1998, p. 182.
53. *Philocalie des Pères Neptiques*, vol. V, 90, p. 56.

CONCLUSIONES

Padre, que todos sean Uno
como Tú y yo somos uno.
(Juan 17,21)

Cuando una persona puede ver
que la infinita variedad de seres
es la manifestación del Uno,
y que todos son uno en Él,
se hace uno con Brahman.
(Bhagavad-Gitā 13,30)

CADA religión habla del Uno y es camino hacia el Uno de un modo diferente. A este hablar del Uno en ella le llamamos *revelación*. A fin de transparentarla, las *religaciones* necesitan desligarse de sí mismas. Sin este despojo, la manifestación se vuelve opaca. Gandhi lo dijo de otro modo: «El conocimiento de la verdad no es posible sin *ahimsa*, no-violencia»[1]. La Verdad que es puesta en competencia o que se impone a los demás sin escuchar la verdad que hay en ellos se convierte en oscuridad. Esto es lo que con demasiada frecuencia ha llevado al triste espectáculo que ha sido denominado el *escándalo de las religiones*[2]. La pretensión de detentar la única Verdad inviste de poder. La Verdad verdadera, en cambio, sólo se ofrece, con la conciencia de no agotarla, sino tan sólo de ser atraído por ella y ser convocado más allá de la propia perspectiva.

1. *Quien sigue el camino de la verdad no tropieza*, Sal Terrae, Santander 2000, p. 13.
2. Cf. Raimon PANIKKAR, «El escándalo de las religiones», en (Francesc Torradeflot [ed.]) *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Trotta, Madrid 2002, pp. 167-175.

Ello exige mantenerse en un estado espiritual que se corresponde con la perspectiva *advaítica*, la cual es capaz de sostener hasta el final dos polos –aparentemente contradictorios, pero necesarios– de lo Real: por un lado, el valor de la diversidad y, por otro, el Fondo de la Unidad. No es que haya un Fondo único más allá de lo diverso, sino que ese Fondo existe en lo diverso. La alteridad es tan constitutiva de lo Real como la identidad. Entender así la pluralidad permite respetar cada manifestación del Uno. Y, a su vez, lo que sostiene esa multiplicidad es la Unidad que subyace tras ella. Dicho con palabras de Thomas Merton, «la *consontantia* es lo que permite que todas las cosas, con su perfecta distinción, se plieguen en una sola»[3]. Ni oposición ni absorción, sino armonía. Una armonía que implica la actitud integral de cada persona, según se ha ido viendo a lo largo de los capítulos precedentes.

La experiencia espiritual que propicia el encuentro entre las tradiciones religiosas tiene un doble efecto sobre cada una de ellas: permite la fecundación propia de todo encuentro con el *otro*, del mismo modo que favorece una autopurificación que ayuda a distinguir lo esencial de lo accidental de sí misma. El encuentro interreligioso posibilita, pues, el despojo del absolutismo de las mediaciones, a la vez que permite descubrir los matices y las aportaciones específicas de cada una de ellas.

En el momento actual de nuestro planeta, las diferentes religiones están llamadas a encontrarse en un nuevo «espacio vacío» que las contenga y que, a la vez, las trascienda a todas ellas[4], de modo que favorezca nuevas manifestaciones compartidas de Dios o de la Ultimidad. No se trata de «inventar» nada, sino de dejarse conducir, porque «todavía me quedan muchas cosas por deciros. Cuando venga el Espíritu Santo, Él os guiará a la Verdad plena» (Jn 16,12-13). Por eso debemos ayudarnos unos a otros a disponernos y lograr que los

3. *Diario de Asia*, Trotta, Madrid 2000, p. 15. *Consonantia* significa «sonar a la vez, conjuntamente», donde cada sonido es requerido para lograr una armonía que es resultado de la riqueza de cada aportación.

4. En esta misma línea, escribe Amador VEGA: «El auténtico lugar vacío en el que las religiones deberían encontrarse sería un lugar en el que dejaran de ser ellas mismas, un camino más allá de la octava estación de la historia del buey y, como enseña la última estación, un lugar en el que la religión deja de ser religión para convertirse en experiencia del uno, es decir, en *conversación*»: *Zen, mística y abstracción*, Trotta, Madrid 2002, p. 47 (el subrayado es nuestro: *con-versación* significa precisamente «versarse conjuntamente»).

encuentros interreligiosos se conviertan en espacios *teopáticos*[5]. Sólo así podrán ser también *teofánicos*, en tanto dejemos que en ellos sea Dios quien tenga la iniciativa de manifestarse. Sólo así podremos ir más allá de nuestras propias palabras.

A su vez, nos parece que para que las religiones tradicionales puedan responder al tiempo presente y ser significativas deberán cuidar los tres rasgos siguientes:

1. Vehicular la capacidad de interiorización, a través de la proposición de espacios, tiempos, textos, maestros y métodos que indiquen el camino interior. Las diferentes tradiciones están llamadas a ofrecer su rico bagaje de sabiduría y silencio para ayudar a la humanidad a encontrarse a sí misma y descubrirse inmersa en un Misterio que la trasciende.

2. Ofrecer la oportunidad de celebrar los momentos más importantes y también los más cotidianos de la vida. «Celebrar» significa agradecer, reconciliar, compartir y fortalecer, haciendo consciente a cada uno de que forma parte del Todo.

3. Propiciar la creación de comunidades en torno a unos ideales de vida que, si bien serán específicos, no podrán ser excluyentes. En tales comunidades, fomentar la conciencia de la comunidad universal mediante gestos explícitos de solidaridad. Las religiones tienen hoy más que nunca la oportunidad de mostrar su capacidad de religar a la comunidad humana, más allá de los estrechos límites de las fronteras y divisiones tribales. También tienen la oportunidad de proponer una nueva ley económica que no surja de la necesidad, sino de la gratuidad: *la ley de la generosidad*.

Por último, una imagen: la circunferencia, el círculo y su centro:

Cuanto más permanezcamos en la periferia del círculo, tanto mayor será la distancia entre los radios.

Cuanto más profundicemos en él, tanto más se acercarán los radios al Centro y tanto más cerca estarán éstos entre sí.

5. Remitimos a la definición que da este término Juan MARTÍN VELASCO en *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 2000, pp. 406-422. Véase también *supra*, Introducción, 3.

Cuando alcancemos el Centro, no por ello los radios quedarán anulados, sino que se descubrirán como la difractación plural de la misma Fuente.

Cuando nos reducimos a los elementos periféricos de nuestra tradición, vemos sólo los antagonismos y las incompatibilidades con las demás.

Cuanto más avanzamos en profundidad a través de nuestra tradición, tanto más descubrimos que nuestro camino y el de los demás emanan del mismo Fondo.

Entonces la profusión de formas no se vive como confusión, sino como la infinita riqueza del Uno, que adquiere el contorno de cada receptáculo, tanto cultural como personal.

La pureza de su destello depende de la capacidad de contenerlo sin poseerlo y de ofrecerlo sin imponerlo.

GLOSARIO

Advaita (sansc.): «no-dualidad». Concepto clave en el hinduismo –extendible también a otras religiones–, según el cual la relación entre Dios y el mundo no es dual, pero tampoco fusional (monista).

Aham (sansc.): «yo». *Ahamkara* es la «conciencia del yo» que hay que lograr superar, tanto en el hinduismo como en el budismo. *Ahambrahmâsmi* –«yo soy *Brahman*»– es una de las afirmaciones cumbres del hinduismo, por la que se expresa la identidad plena entre el yo (*âtman*) y el Ser supremo.

Ahismâ (sansc.): «no-violencia». Uno de los rasgos característicos del jainismo y de la práctica del yoga. Fue relanzado por Gandhi como factor político-espiritual en su lucha por la independencia de la India.

Ahl al-kitâb (arb.): lit., «gentes del Libro». Se trata de una expresión conciliadora e inclusivista que aparece con frecuencia en el Corán, aplicándose al judaísmo y al cristianismo en cuanto que se consideran partícipes del mismo tronco de revelación que el islam. Ciertas corrientes más abiertas lo extienden a otras religiones.

Amida: nombre japonés del *Bodhisattva* Amitâbha. Su devoción ha dado pie al *Amidismo*, o Escuela de la *Tierra Pura*, la más afectiva y menos filosófica de las escuelas del budismo.

Ananda (sansc.): «felicidad», «plenitud», «beatitud». Uno de los tres rasgos de la Realidad absoluta en el hinduismo, junto con *Sat* y *Cit*. Suele ser la terminación de los nombres de los *swamis*. También es el nombre de uno de los discípulos de Buda.

Anubhava (sansc.): término que expresa la experiencia mística y transformadora de la Realidad Última alcanzada por los *rishis* y los *yoguis*.

Apofático: del griego *apophasis* («denegar»). Se refiere a la aproximación teológica que niega todo lo que se dice sobre Dios, porque se conside-

ra que Dios permanece más allá de lo que puede ser dicho, y que toda palabra humana lo reduce.

Aql (arb.): «intelecto», «inteligencia», «alma racional», considerado en el sufismo el órgano del conocimiento místico, tal como *noûs* en el neoplatonismo, o *buddhi* en el hinduismo y el budismo.

Arhat (sansc.): alguien merecedor de respeto y de ayuda, uno de los modos de denominar a los que han alcanzado la santidad en el budismo.

Âtman (sansc.): traducible por «espíritu». Es el «Sí mismo» o la naturaleza profunda e inmortal de cada ser, por la cual se participa de la misma naturaleza del Ser Absoluto (*Para-Âtman*).

Âsana (sansc.): postura corporal del yoga.

Ashrama (sansc.): de la raíz *a-srma*, que significa «búsqueda integral», «plena dedicación», «esfuerzo incansable». Designa dos cosas: 1) las cuatro etapas prototípicas de la vida de un hindú, que son: el estudio de los Vedas en la adolescencia (*brahmacârya*); la responsabilidad familiar, profesional y social (*gârhasthya*); el inicio del retiro (*vânaprasthya*); el abandono total de la vida social y familiar para prepararse para el gran Viaje (*sannyâsin*); 2) los centros espirituales o monasterios hindúes.

Avatâra (sansc.): lit., «descenso». Manifestaciones o «encarnaciones» de *Vishnú* que, tal como se menciona en el *Bhagavad-Gitâ* (4,7), acontecen cuando la humanidad lo necesita. El hinduismo clásico las ha reducido a diez, entre las cuales destacan las de Rama, Krishna y Buda. La décima está todavía por llegar.

Bâtin (arb.): dimensión interna o esotérica del Corán, contrapuesta a la dimensión exterior (*zâhir*).

Berit (heb.): «alianza». Concepto fundamental en la revelación y relación de Dios con su Pueblo en el judaísmo.

Bhagavad-Gitâ: lit., «Canto del Señor». Poema escrito hacia el siglo III a.C. e introducido en el *Mahabharata*. Es considerado la síntesis de la mística hindú y una de sus más nobles cimas.

Bhakti (sansc.): de la raíz *bhaj-* (compartir, participar). Comúnmente, significa devoción, amor. Es uno de los tres caminos (*marga*) para alcanzar la realización del hinduismo.

Bodhgaya: lugar donde Buda alcanzó la iluminación hacia los treinta y cinco años.

Bodhisattva (sansc.): lit., «el que ha alcanzado la verdadera iluminación». Término clave en el budismo *Mahayâna* para designar la figura del santo, es decir, de aquel que, habiendo alcanzado la realización, renuncia a entrar en el *nirvana* hasta que lo haya alcanzado también el último de los seres.

Brahma: el Dios creador, masculino, que constituye, junto con *Vishnú* y *Shiva*, la manifestación *Trimurti* del Ser Supremo hindú.

Brahman: (la terminación *-n* designa el género neutro) Es una de las denominaciones del Ser Supremo en el hinduismo. Procede de la raíz *brah*, que significa «expandir». Se distingue entre *Saguna Brahman*, «con atributos» y *Nirguna Brahman*, «sin atributos» o «no manifestado».

Buddhi (sansc.): «intelecto», en cuanto órgano o capacidad mística del conocimiento. Buda, «el iluminado», proviene de la misma raíz.

Budeidad: en el *Mahâyâna* designa la naturaleza imperecedera y eterna de cada ser. Noción ausente en el *Hinayâna*.

Cábala (heb.): lit., «Tradición» (*Qabbalah*). Designa la corriente del judaísmo que hace una interpretación mística de las letras y palabras que forman la *Torah*, considerándolas manifestaciones de los nombres de Dios.

Canon: palabra griega de procedencia semítica *-qanaeh* («caña»)- que designa un bastón recto, que más tarde se convertirá en vara de medir, de donde adquirirá el sentido de norma o regla segura.

Casta: lit., «compartimento sin mezcla». Término usado por los portugueses para designar la estratificación social y religiosa del hinduismo. La palabra hindú es *varna*, que significa «color». Las cuatro grandes castas (brahmanes, guerreros, comerciantes y campesinos) están subdivididas en múltiples clases o subscastas (*jâti*). Fuera de las castas están los *parias* o *intocables*, llamados más recientemente *dalits* (lit., aplastado, oprimido).

Chakra (sansc.): lit., «disco». Centros de energía circulares distribuidos en distintos puntos del cuerpo.

Chamán: lit., «hombre de conocimiento». Nombre con el que se designa en las tribus nordasiáticas al mediador carismático entre el mundo supraterreno y el mundo de los hombres.

Chi (chn.): «energía cósmica», base de la concepción taoísta del cosmos. En cierto modo, es equiparable al *prâna* hindú y al *pneuma* cristiano.

Cit (sansc.): «conciencia», «inteligencia», «intelecto». Uno de los tres rasgos de la Realidad absoluta en el hinduismo, junto con *Sat* y *Ananda*.

Corán (arb.): tiene dos posibles etimologías: puede proceder de la raíz *qrn*, que significa «reunir», con lo cual significaría «el libro que contiene toda la revelación reunida»; o puede proceder de *qeryana*, que significa «proclamación», «lectura en voz alta».

Cosmoteándrico: término acuñado por Raimon Panikkar para referirse a la triple dimensión de la Realidad: Dios (*Theos*), el ser humano (*andros*) y el mundo (*cosmos*).

Dabar Yahveh (heb.): «Palabra de Dios».

Darshana (sansc.): lit., «punto de vista». Término para referirse a las seis escuelas filosóficas del hinduismo y que da a entender que no hay entre ellos incompatibilidad, sino complementariedad.

Debir (heb.): lit., «zaguán», «trastienda». Designa el espacio más sagrado del Templo de Jerusalén, donde se albergó el Arca de la Alianza hasta la destrucción del primer Templo en el siglo VII a.C. Conocido también como *Sancta Sanctorum*, donde el sumo sacerdote entraba únicamente una vez al año.

Derviche (per.): lit., «el que está de pie mendigando». Término persa para referirse a los sufíes.

Dharma (sansc.): lit., «lo que soporta», «lo que sostiene». Designa el orden cósmico, así como también la norma ética y ritual. Concepto clave en el hinduismo, en el budismo y en el *jainismo*.

Dharmakâya (sansc.): cuerpo de las doctrinas de Buda, que más tarde pasó a indicar en el *Mahayâna* el orden eterno y luminoso que sostiene toda la realidad.

Dikr (arb.): «rememoración», «recuerdo», «invocación». Método de concentración mediante la invocación constante de los nombres de Dios.

Dogma (grie.): lit., «opinar», «decretar», «sentenciar».

Enstasis (grie.): «entrar en sí» (*en-stasis*). Término de la mística patrística y del neoplatonismo que se complementa con el *éxtasis*, su movimiento contrario. Fue retomado por Mircea Eliade para caracterizar la experiencia de *samâdhi*.

Epéctasis (grie.): «movimiento continuo hacia delante» (*ep-ek-stasis*). Término clave en los escritos místicos de San Gregorio de Nisa.

Equivalencia homeomórfica: analogía de tercer grado, donde ni la significación ni la función son las mismas, pero sí semejantes. Término acuñado por Raimon Panikkar para establecer relaciones entre los elementos de los diversos sistemas culturales y religiosos.

Euroyâna: «vehículo europeo». Término con el que se ha empezado a denominar el fenómeno del budismo europeo, creando una nueva configuración que se añadiría a las tres corrientes clásicas.

Éxtasis (grie.): «salir de sí» (*ex-stasis*). Movimiento de descentramiento provocado por la experiencia mística hacia la radical Alteridad.

Fanâ (arb.): «extinción», «anonadamiento». Desaparición de todo lo que no es Dios.

Faqr (arb.): «pobreza», a la vez material y espiritual. Implica desapego y libertad. *Faquir* procede de la misma palabra.

Fenomenología: aproximación al estudio de la realidad a partir de sus manifestaciones exteriores (*fenómenos*), tratando de interpretarlas a partir de ellas mismas y no desde una óptica que les haga violencia.

Gnosis (grie.): «conocimiento transformante», distinguible del conocimiento racional (*episteme*).

Gnosticismo: término difuso que designa corrientes muy diversas, presentes en casi todas religiones, pero que tienen en común tomar el conocimiento como el vehículo primordial de salvación. Más específicamente, designa diversos grupos que tomaron elementos dispersos del mundo helénico y cristiano, particularmente entre los siglos I y IV de nuestra era.

Guru (sansc.): lit., «el que desvanece la oscuridad» (*gu-ru*). Modo de referirse al maestro en el hinduismo.

Hadith (arb.): lit., «narración», «relato». Dichos y hechos de Mahoma y de sus primeros compañeros, cuya recopilación constituye la *Sunna*.

Haqq (arb.): «lo Real», «la Realidad infinita», «Dios».

Hara (jpn.): lit., «estómago» o «abdomen». Centro vital de energía situado entre el ombligo y la pelvis, fuente de las energías físicas y psíquicas, clave en el budismo *Zen*.

Hasid (heb.): «piadoso», «humilde». Da nombre al *hasidismo*, una corriente espiritual del judaísmo centroeuropeo desarrollada durante el siglo XVIII.

Hégira (arb.): lit., «exilio», «huida». Acontecimiento fundante de la historia del islam y comienzo de su calendario (año 622 de la era cristiana), en que los seguidores de Mahoma abandonaron La Meca para refugiarse en Medina.

Hesiquía (grie.): «paz», «quietud», «mansedumbre», pacificación interior. Da nombre al *hesicasmo*, corriente espiritual del Monacato Oriental de los siglos XII-XV.

Hinayâna (sansc.): «pequeño vehículo». Modo con que es denominado el budismo *Theravada*, o de los Antiguos, por la corriente *Mahayâna*.

Hipóstasis (grie.): lit., «lo que está debajo». Término que en la teología cristiana designa a las tres Personas divinas.

Iglesia: del griego *ekklesia* («convocación»), proveniente a su vez de *ekkaleo* («llamar», «convocar»). Término que designa a la(s) comunidad(es) cristiana(s), tomado de las asambleas judías, también llamadas *synagogé*.

Imam (arb.): lit., «el que se coloca delante» durante la oración. Entre los *sunnitas* no conlleva un status especial, mientras que en el *shiísmo* tiene carácter de lo que podríamos llamar «clero».

Islam (arb.): lit., «sumisión», «abandono» y «entrega» completos al absoluto de Dios.

Ishvara (sansc.): «Señor del Universo». Manifestación personal de Dios, a diferencia de *Brahman*, que es de carácter impersonal.

Jainismo: procede de *jina* (vencedor o victorioso espiritual). Religión india gestada hacia el siglo V a.C. en torno a *Mahavira* y que tiene como uno de sus rasgos más característicos la no-violencia.

Japa (sansc.): «repetición». En el hinduismo designa la práctica orante de repetir un determinado nombre de Dios.

Jivanmukta (sansc.): lit., «viviente liberado». Considerado en el hinduismo como la persona que ha realizado la plena identificación entre el *âtman* y *Brahman*, integrándose plenamente en el Ser.

Jñâna (sansc.): «conocimiento», en el sentido más hondo e integral del término, que transforma al que conoce en lo conocido. Es uno de los tres caminos (*marga*) para alcanzar la realización en el hinduismo.

Kaaba (arb.): lit., «cubo». Nombre del gran edificio geométrico situado en La Meca, antiguo lugar de culto de las tribus preislámicas que Mahoma convirtió en el polo identitario del Islam.

Kairós (grie.): «tiempo oportuno», «instante decisivo». Distinto de *chronos*, que designa meramente el tiempo cronológico o cuantitativo.

Kâma (sansc.): deseo autocentrado en el que está atrapado el yo, al que le ciega su visión.

Karma (sansc.): lit., «acción». Síntesis de las raíces *kar-* (mover) y *ma* (yo). Constatación de que «yo me muevo». Tiene múltiples aplicaciones: desde la acción ritual de los sacrificios védicos hasta la consideración de las consecuencias positivas y negativas que produce cada acto o pensamiento humano en la persona que lo realiza. Es también una de las tres vías (*marga*) para alcanzar la realización.

Karuna (sansc.): «compasión». Es, junto con la sabiduría (*prajña*), uno de los dos ejes del budismo.

Kénosis (grie.): «aniquilamiento», «vaciamiento de sí mismo». Uno de los términos fundamentales de la teología cristiana para comprender el modo en que Dios se ha manifestado en Cristo Jesús (Flp 2,7).

Kerygma (grie.): lit., «anuncio», «proclamación». Si bien el núcleo de la predicación de Jesús de Nazaret fue la venida del Reino de Dios, el núcleo de la proclamación cristiana primitiva es que Cristo ha resucitado.

Kitáb (arb.): «libro». Una de las formas de referirse al Corán. Existe el libro escrito y el Libro eterno, inagotable, que permanece junto a *Alláh*.

Kôan (chn.): lit., «decreto», «sentencia». Designa una frase o un relato paradójico, con cuya meditación se alcanza un estado de conciencia que trasciende la razón. Práctica propia de la escuela Rinzai.

Krishna: uno de los avatares de *Vishnú*. Asociado a la manifestación amorosa del Ser Supremo y a la mística nupcial del hinduismo. Es el modo como se aparece Dios en el *Bhagavad-Gitâ*.

Lama (tib.): lit., «el más grande». Título para designar cierto rango espiritual del Budismo tibetano.

Logos (grie.): «palabra», «razón». Uno de los términos cristianos para referirse a la Segunda Persona de la Trinidad. También es un concepto clave en el gnosticismo y en el estoicismo.

Ma'arifa (arb.): designa el conocimiento místico de Dios en el sufismo.

Mahâvâkya (sansc.): «grandes palabras». Término utilizado para referirse a las sentencias más significativas de las *Upanishads*.

Mahâyâna (sansc.): lit., «Gran Vehículo». Una de las tres grandes corrientes del budismo, aparecida en el siglo II d.C. y extendida sobre todo por China y Japón.

Mahdi (arb.): «el Bien Guiado». Figura de carácter mesiánico muy popular en el islam, aunque no sea mencionada en el Corán.

Maitreya: «el Compasivo». Uno de los tres principales *bodhisattvas* del budismo.

Mantra (sansc.): sonido o sílaba sagrada cuya pronunciación repetitiva produce efectos transformadores.

Marga (sansc.): «vía», «camino». Existen tres vías clásicas para alcanzar la realización en el hinduismo: la de la acción (*karma*), la de la devoción (*bhakti*) y la del conocimiento (*Jñâna*).

Mazdeísmo: antigua religión persa, todavía subyacente en el islam iraniano. Fue reformada por Zoroastro (o Zaratustra) en el siglo VII a.C.

Midrash (heb.): lit., «examinar», «escudriñar». Método rabínico postexílico para interpretar la voluntad de Dios a partir del estudio y comentario de la *Torah*.

Mishná (heb.): lit., «aprender por repetición». Colección de sentencias de la *Torah* oral recopilada hacia el año 200 d.C. Se distingue entre la *halaká* (cuerpo de preceptos) y la *hagadá* (cuerpo de relatos).

Mistagogía (grie.): «iniciación en los Misterios». Tiene su origen en las religiones helénicas, pero fue un término utilizado también por la patrística cristiana.

Moksha (sansc.): lit., «liberación». Suprema aspiración en el hinduismo. Homeomórfico de *sotería*.

Mu (jpn.): «nada», «no». En el budismo *Zen* se interpreta como punto metafísico que trasciende toda realidad.

Nafs (arb.): «alma racional», «psiquismo».

Nabí (heb.): «profeta».

Nembutsu (jpn.): práctica de la invocación del nombre de *Amida* (*Namo Amida Butsu*), propia de la escuela budista de la *Tierra Pura*.

Nirmanakâya (sansc.): el cuerpo físico de Buda, uno de sus tres cuerpos según la doctrina mahayâna.

Nirvâna (sansc.) (*nibbâna* en pâli): lit., «extinción». Estado de liberación suprema en el hinduismo, el budismo y el jainismo.

Noumenon (grie.): «la cosa en sí», la realidad tal como es. Término utilizado sobre todo en la filosofía kantiana para referirse a lo que está oculto detrás de la apariencia (fenómeno: *phainomenon*). El ser humano no tiene acceso a ello, porque su conocimiento está condicionado por sus propias categorías de percepción.

Noûs (grie.): «intelecto», en el sentido más alto del término. En el platonismo y el neoplatonismo es el órgano místico que permite la visión del Uno. Se corresponde con el *buddhi* indio y el *aql* sufí.

Pneuma (grie.): «espíritu», «aliento». Señala la dimensión espiritual del ser humano en los escritos de San Pablo y en la teología patrística.

Prajña (sansc.): término budista para referirse a la sabiduría.

Prâna (sansc.): «aire», «aliento». Incluye no sólo el nivel físico, sino también la energía cósmica. Equiparable al *chi* taoísta.

Pûjâ (sansc.): «ceremonia», ritual hindú, que puede realizarse tanto en los templos como en las casas particulares.

Purusha (sansc.): lit., «persona». Designa en el hinduismo el principio trascendente, espiritual e imperecedero, contrapuesto a *prakriti*, que pertenece al mundo fenoménico, material y perecedero.

Qadosh (heb.): la «gloria trascendente de Dios», distinguible de la *shekiná*, que es su gloria inmanente al mundo.

Qâhâl (heb.): «asamblea», «pueblo elegido». Una de las nociones clave de la experiencia religiosa de Israel.

Qutb (arb.): lit., «centro», «eje», «polo». Título atribuido a los grandes maestros espirituales del sufismo.

Rabí: lit., «mi grande». Término con que se designa al que tiene autoridad para explicar e interpretar la *Torah*.

Rimpoché (tib.): lit., «el precioso». Título honorífico que se otorga a algunos *lamas*.

Rishi (sansc.): «sabio». Término reservado en el hinduismo para los grandes videntes que compusieron los *Vedas*.

Roshi (jpn.): lit., «señor anciano». Título honorífico para el maestro zen.

Saccidananda: término vedanta para referirse a la Realidad Última, compuesto por: *Sat* (Ser, verdad), *Cit* (conciencia) y *ananda* (felicidad).

Sâddhu (sansc.): lit., «bondadoso». Designa al asceta que se ha consagrado a la búsqueda del Absoluto. De la misma raíz que *sadhaka* (buscador o aspirante dedicado a la práctica espiritual) y *sadhana*.

Sadhana (sansc.): lit., «práctica o disciplina espiritual». Ejercicios espirituales de múltiples tipos que se practican en el hinduismo.

Samâdhi (sansc.): lit., «absorción». Último paso del Yoga clásico. Se distingue entre un *samâdhi* con cognición, con una semilla o soporte (sabîja *samâdhi*), y un *samâdhi* más allá de la cognición y desprendido de todo soporte (*nirbîja samâdhi*).

Sambhogakâya (sansc.): uno de los tres cuerpos de Buda, según el Mahâyâna: el cuerpo de gozo o bienaventuranza.

Samsara (sansc.): la existencia temporal con su ciclo inacabable de renacimientos.

Samskâra (sansc.): tendencias de la mente que son resultado del rastro que dejan todo pensamiento y acción anteriores, condicionando los siguientes.

Sangha (sansc.): «comunidad». Uno de los tres refugios del budismo.

Sannyasi (sansc.): «renunciante».

Sat (sansc.): «ser», «verdad». Uno de los tres rasgos de la Realidad absoluta en el hinduismo, junto con *Cit* y *Ananda*.

Sefirot (heb.): lit., «número». Emanaciones divinas, según la *Cábala*.

Shahâda (arb.): lit., «testimoniar», «atestiguar». Profesión de fe («No hay otro dios que Dios, y Mahoma es su profeta») mediante la cual se entra a formar parte de la comunidad musulmana.

Shakti (sansc.): divinidad femenina del hinduismo que personifica la energía cósmica.

Shâkyamuni: perteneciente a la saga de los Shâkya. Uno de los títulos de Buda.

Sharia (arb.): lit., «introducir», «ordenar», «prescribir». Ley canónica musulmana tal como ha sido enunciada por el Corán, por la *Sunna*, y completada por normas jurídicas establecidas por analogía.

Sheik (arb.): «maestro». Título que se da a los líderes espirituales sufíes.

Shekiná (heb.): «la gloria de Dios inmanente» en el mundo, distinguible de *Qadosh*, que es su gloria trascendente.

Shem (heb.): «nombre». Forma de referirse al innombrable Nombre de Dios.

Shiva: lit., «el que contiene y concede la gracia». Tercera manifestación del Dios *Trimurti* hindú, que tiene la misión de destruir y recrear el cosmos. Encarna el ideal del yogui. Tiene su complemento femenino, *shakti*, que representa las energías de la tierra.

Smriti (sansc.): lit., «memoria» o «tradición». Designa los textos del hinduismo a los que se les atribuye un autor.

Sophía (grie.): «sabiduría». Personificación femenina de la palabra de Dios o manifestación divina en el judaísmo helenizante.

Soteriología (grie.): lo relativo a la salvación.

Srâmama (sansc.): «renunciantes del mundo». Ascetas con cierto carácter contestatario frente a la religión y el orden social establecidos, que han dado origen al budismo y al jainismo.

Sruti (sansc.): lit., «aquello que ha sido oído». Término hindú para hablar de la revelación.

Sufî (arb.): personaje místico del islam. De la raíz *suf* («lana»), para designar el modo en que iban vestidos.

Sunna (arb.): «tradición». Da nombre a los *sunnitas*, la corriente mayoritaria del islam.

Sûnyatâ (sansc.): «vacío», «vacuidad». Representa la Realidad última en el Budismo, matriz de todas las formas y no formas.

Sura (arb.): lit., «sutura». Designa los capítulos del Corán, el cual contiene 114, distribuidos por extensión (comenzando por los más largos y acabando por los más breves), lo cual hace que los más recientes estén colocados al comienzo, y los más antiguos al final. También se conocen con el nombre de *azoras*.

Sûtra (sansc.): lit., «cuerda», «hilo», «sutura». Término utilizado para nombrar determinadas obras, versículos o sentencias en el hinduismo y el budismo.

Swâmî (sansc.): «maestro». Título de deferencia para con los monjes hindúes.

Talmud (heb.): lit., «estudio», «aprendizaje». Término para denominar los comentarios rabínicos sobre la *Torah* que se han ido recopilando desde el siglo II d.C.

Tantra (sansc.): de las raíces *tan-* («expander») y *-tra* («liberar»). Es decir, búsqueda de la liberación por medio de la expansión de la conciencia. Se trata de un sistema que abarca muchas corrientes y técnicas, tanto en el hinduismo como en el budismo, sobre todo tibetano.

Tao (chn.): lit., «camino», «vía». En un sentido más pleno, designa la Realidad completa en sus múltiples manifestaciones y dimensiones.

Targum (arm.): «interpretación». Método rabínico de comentario de la *Torah* y de los profetas en arameo.

Tariqa (arb.): «camino», «vía». Nombre con el que se designan las órdenes o cofradías sufíes.

Tearquía (grie.): lit., principio, autoridad, poder divino. Término que aparece frecuentemente en los escritos de Dionisio Areopagita.

Teofanía (grie.): «claridad», «luz» (*fanos*) «de Dios» (*Theo*).

Tetragrama (grie.): lit., «cuatro letras»: YHWH. Modo de referirse al Nombre impronunciable del Dios hebreo.

Theravada (pâli): lit., los Antiguos. Primera rama del budismo, llamada *Hinayâna* («pequeño vehículo») por un budismo posterior, que, por contraposición, se autoconsidera el «gran vehículo» (*Mahâyâna*).

Tierra Pura: corriente devocional del budismo *mahâyâna* centrada en el culto a *Amida*.

Torah (heb.): «ley». Proviene de la posible raíz *yard* («verterse») o de *yrd* («enseñar»).

Trikâya (sansc.): los tres cuerpos de Buda: el físico (*Nirmanakâya*), el de su doctrina (*Dharmakâya*) y el luminoso (*Sambhogakâya*).

Trimurti (sansc.): lit., «tres rostros». Manifestación del Dios Supremo del hinduismo: *Brahma* (Creador), *Vishnú* (Preservador) y *Shiva* (Destructor-recreador).

Trisarana (sansc.): «triple refugio», o los tres pilares del Budismo: el *Dharma*, *Buda* y *sangha*.

Tssadik (heb.): «justo». Término con el que se designa al que ha alcanzado la santidad en el judaísmo.

Tze (chn.): «maestro».

Ulema (arb.): sabio jurista experto en el conocimiento e interpretación del Corán.

Ummah (arb.): designa a la comunidad musulmana, tanto en su aspecto social y político como religioso y escatológico.

Upanishads (sansc.): lit., «estar sentado junto a». Nombre para designar más de 200 escritos (entre los siglos VIII y IV a.C.) considerados parte del *Vedânta*.

Vajrayâna (sansc.): «vehículo del diamante», una de las tres corrientes del budismo, identificada con el budismo tibetano.

Vedânta (sansc.): lit., «fin de los Vedas». Última fase de la revelación hindú, compuesta por las *Upanishads*. Contiene tres grandes escuelas filosóficas, representadas por Shankara, Râmânuja y Malva.

Vedas: lit., «saber». De la raíz *ved-* (ver, conocer). Designa los textos más antiguos de la *Sruti* hindú, compuestos por cuatro grandes cuerpos de himnos escritos entre los siglos XV y VII a.C.

Vishnú: lit., «el que efectúa», «el preservador», una de las tres manifestaciones del *Trimurti* hindú. A *Vishnú* le compete la misión de cuidar de la moralidad y el orden establecido del mundo. Los *avatares* son manifestaciones de *Vishnú*.

Wakan Tanka: lit., «Gran Espíritu». Denominación del Ser Supremo entre los indios sioux.

Wali (arb.): «amigo», «amigo de Dios». Modo con que se designa a los hombres de Dios en el islam.

Wu-wei (chn.): lit., «no-acción». Estado de plena libertad e indiferencia buscado en la práctica taoísta.

Yama (sansc.): «control». Primer paso del Yoga clásico de Patanjali.

Yang (chn.): el segundo de los dos principios constitutivos de la realidad según el taoísmo, de carácter masculino y manifiesto.

Yihád (arb.): lit., «esfuerzo», particularmente contra la idolatría del ego y de las cosas. Esfuerzo también por extender el islam allí adonde no ha llegado todavía. Entonces se traduce como «guerra santa».

Ying (chn.): primero de los dos principios constitutivos de la realidad según el taoísmo, de carácter femenino e informe.

Yoga (sansc.): de la raíz *yug* («unir»). Designa tanto una práctica como una multitud de escuelas que proponen métodos muy específicos de unificación de las diferentes dimensiones de la persona para unir el *átman* personal con el Ser supremo.

Záhir (arb.): dimensión externa o exotérica del sentido del Corán, contrapuesta a la interna (*bátin*).

Zazen (jpn.): lit., «sentarse en meditación». Práctica fundamental del budismo *Zen*, centrada en la conciencia de la respiración o en los *kôans*, según las escuelas.

Zen (jpn.): lit., «meditación». Procedente del término chino *ch'an*, que a su vez procede del término sánscrito *dhyâna*. Es una de las corrientes más importantes del budismo *Mahayâna*.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA, *Las Confesiones*, Alianza, Madrid 1998[5], 432 pp.

ALAY, Josep Lluís, *Historia de los tibetanos*, Milenio, Lleida 2002, 236 pp.

ALCE NEGRO – BROWN, J.E. *La Pipa Sagrada*, Taurus, Madrid 1980, 184 pp.

AL-YILI, Abd Al-Karim, *El Hombre Universal*, Mandala Ediciones, Barcelona 2001, 124 pp.

ANÓNIMO, *La nube del No-saber*, San Pablo, Madrid 1981, 278 pp.

ANÓNIMO, *Todo es uno. Texto tamil anónimo del siglo XIX sobre el Advaita Vedanta*, Ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca 2001, 54 pp.

AROKIASAMY, Arul M., *Vacío y plenitud*, San Pablo, Madrid 1995, 208 pp.

ASÍN PALACIOS, Miguel, *Islam cristianizado: estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Libros Hiperión, Madrid 1990[3], 544 pp.

ATTAR, Farid Al Din, *El lenguaje de los pájaros*, Edicomunicación, Barcelona 1986, 224 pp.

AUROBINDO, SRI, *La Vida Divina* (1949), Kier, Buenos Aires, 1971-1980, en 3 vols.

BENEITO, P. (Ed.), *Mujeres de luz*, Trotta, Madrid 2001, 298 pp.

BENVENISTE, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969.

BERGER, Peter L., *Rumor de ángeles* [1972], Herder, Barcelona 1975.

Bhagavad-Gítá, ed. Bilingüe sánscrito-inglés (trans. Swami Tapasyananda), Sri Ramakrishna Math, Madras 1994, 518 pp.

- Ed. Publisamo, Barcelona 1998, 196 pp.
- Con comentarios de Shakara, edición de Consuelo Martín, Trotta, Madrid 1997, 334 pp.

Biblia:
- *Biblia de Jerusalén,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.
- *Nueva Biblia Española,* Traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, Cristiandad, Madrid 1975.
- *Nuevo Testamento trilingüe* (Bover - O'Callaghan), BAC, Madrid 1977.

BOEHME, Jacob, *Aurora,* Alfaguara, Madrid 1980, 640 pp.
— *Las Confesiones,* Abraxas, Barcelona 2001, 160 pp.
Brahma Sutras, con los comentarios advaita de Shakara. Ed. de Consuelo Martín, Trotta, Madrid 2000, 712 pp.
BRAMON, Dolors, *Obertura a l'islam,* Ed. Cruïlla – Fundació Joan Maragall, Barcelona 2001, 192 pp.
BUBER, Martin, *Jo i Tu* (1923), Claret, Barcelona 1994, 144 pp.
— *Le chemin de l'homme d'après la doctrine hassidique,* Éd. du Rocher, Paris 1948, 56 pp.
— *Relatos hasídicos,* Paidós Orientalia, Barcelona 1999.
BURCKHARDT, Titus, *Esoterismo Islámico,* Taurus, Madrid 1989, 164 pp.
— *Principios y métodos del arte sagrado* (1975), Ed. José de Olañeta, Palma de Mallorca 2000, 186 pp.
CALLE, Ramiro – VÁZQUEZ, S., *Los 120 mejores cuentos de las tradiciones espirituales de Oriente,* EDAF, Barcelona 1999, 190 pp.
CAMPBELL, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito* (1949), FCE, México 2001, 372 pp.
— *Los mitos y su impacto en el mundo actual,* Kairós, Barcelona 1994, 314 pp.
CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas I,* FCE, México 1971, 310 pp.
— *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico,* FCE, México 1979, 320 pp.
CASTANEDA, Carlos, *Enseñanzas de don Juan,* FCE, México 1973, 302 pp.
— *Una realidad aparte,* FCE, México 1975, 384 pp..
— *Viaje a Ixtlán,* FCE, México 1979, 366 pp.
— *Relatos de poder* (1974), FCE, México 1978, 386 pp.
— *El Segundo Anillo de poder,* Swan, Madrid 1986, 344 pp..
— *El don del águila,* Swan, Madrid 1986, 294 pp.
— *El Fuego interno,* Swan, Madrid 1985, 326 pp.
— *El conocimiento silencioso* (1987) Swan, Madrid 1988, 302 pp.
— *El lado activo del infinito* (1998), Ediciones B, Barcelona 2000, 379 pp.

CASTRO, Agio, *Las enseñanzas de Dōgen,* Kairós, Barcelona 2002, 338 pp.
CHANG TZU, *El camino de Chang Tzu,* versión e introducción de Thomas Merton, Debate, Barcelona 1999, 170 pp. Existen otras ediciones en Kairós (Barcelona 1996) y Edaf (Madrid 2001).
CHEVALIER, Jean, *El Sufismo y la Tradición Islámica,* Ed. Kairós, Barcelona 1989, 384 pp.
CLEARY, Thomas (trad.), *La esencia del Zen. Los textos clásicos de los maestros chinos,* Kairós, Barcelona 2001, 200 pp.
CODINA, Víctor, *Los caminos del Oriente cristiano,* Sal Terrae, Santander 1998, pp. 91-98.
CONFUCIO, *Los Cuatro Libros,* Ed. Alfaguara, Madrid 1982, 401 pp.
Corán (El), Introducción, traducción y notas de Juan Vernet, Planeta, Barcelona 1993, 771 pp.
CORBÍ, Mariano, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas,* Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983.
— *La religió que ve,* Claret, Barcelona 1991, 258 pp.
— *Conocer desde el silencio,* Sal Terrae, Santander 1992, 208 pp.
— *Religión sin religión,* PPC, Madrid 1996, 292 pp.
— *El camí interior,* Helios, Barcelona 1998, 320 pp.
CORBIN, Henry, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste: del Irán mazdeísta al Irán chiíta,* Siruela, Madrid 1996, 346 pp.
— *El hombre de luz en el sufismo iranio* (1984), Siruela, Madrid 2000, 192 pp.
Dhammapala, versión de Narada Thera, Edaf, Madrid 1999, 102 pp.
DUCH, Lluís, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos,* Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1984, 404 pp.
DÜRCKHEIM, Karlfried Graf von, *Hara, centro vital del hombre,* Mensajero, Bilbao 1987, 272 pp.
— *El Maestro interior,* Mensajero, Bilbao 1987, 246 pp.
— *Experimentar la trascendencia,* Luciérnaga, Barcelona 1991, 196 pp.
— *Meditar, por qué y cómo,* Mensajero, Bilbao 1989, 272 pp.
— *Práctica del camino interior,* Mensajero, Bilbao 1994, 120 pp.
— *El Zen y nosotros,* Mensajero, Bilbao 1978, 164 pp.
— *Antropología de la religión,* Ed. Herder, Barcelona 2001, 256 pp.
ECKHART, Maestro, *Traités et sermons* (trad. De Alain de Libera), GF-Flammarion, Paris 1993, 550 pp.

— *Les Traités et le poème* (trad. de G. Jarczyk et P-J. Labarrière), Albin Michel, Paris 1996, 229 pp.

— *El fruto de la Nada y otros escritos*, edición y traducción de Amador Vega Ezquerra, Siruela, Madrid 1998, 232 pp.

ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado* (1948), Cristiandad, Madrid 2000, 658 pp..

— *Yoga, Immortality & Freedom* (1954), Princenton University Press 1973, 536 pp. Edición española abreviada: *Técnicas del yoga*, Fabril, Buenos Aires 1961, 230 pp.

— *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols., Cristiandad, Madrid 1983 y ss.

— *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid 1974, 196 pp.

— *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1975.

— *Lo sagrado y lo profano* (1957) Paidós, Barcelona 1998, 192 pp.

— *Mito y realidad*, Guadarrama, Barcelona 1968, 239 pp.

— *La Búsqueda* (1969), Ed. Kairós, Barcelona 1999, 224 pp.

ENOMIYA LASSALLE, H.M., *Zen y Mística Cristiana*, Paulinas, Madrid 1991, 430 pp.

ERNST, Carl W., *Sufismo*, Oniro, Barcelona 1999, 272 pp.

ESTRADA, Juan A., *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid 2001, 224 pp.

EVDOKIMOV, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, DDB, Paris 1964, 236 pp.

— *L'Orthodoxie*, DDB, Paris 1979, 346 pp.

FORTE, Bruno, *L'essència del Cristianisme*, Ed. Cruïlla – Fundació Joan Maragall, Barcelona 2001.

FRYE, Northop, *El camino crítico*, Taurus, Madrid 1986

— *El gran código*, Gedisa, Barcelona 1988, 282 pp.

GALINDO, Emilio, *La experiencia del fuego*, Verbo Divino, Estella 1994, 282 pp.

GALINDO, Emilio – THIMMEL, S. *Salmos Sufíes*, Darek-Nyumba, Madrid 1995, 108 pp.

GANDHI, M.K., *El Bhagavad Gita según Gandhi*, Kier, Buenos Aires 1976.

— *Mi Dios*, Dédalo, Buenos Aires 1975, 110 pp.

GOMBRICH, Richard, *Budismo theravada. Historia social desde el antiguo Benarés hasta el moderno Colombo*, Cristiandad, Madrid 2002, 390 pp.

GONZÁLEZ-FAUS, J.I., *La Humanidad nueva*, Sal Terrae, Santander 2000[9], 644 pp.

GRABAR, Oleg, *La formación del arte islámico*, Cátedra, Barcelona 1985, 242 pp.

GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Sígueme, Salamanca 1993, 254 pp.

— *Vida de Moisés*, Sígueme, Salamanca 1993, 150 pp.

GRIFFITHS, Bede, *Return to the Center*, Harper Collins, London 1976.

— *The Cosmic Revelation*, Asian Trading Corporation, Bangalore 1985, 132 pp.

— *Universal Wisdom. Journey through the Sacred Wisdom of the World*, Indus, HarperCollins Publishers, New Delhi 1995, 560 pp.

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Carta a los Hermanos de Monte Dei*, Sígueme, Salamanca 1995, 210 pp.

HAND, Thomas – LEE, Chwen Jilian Adam, *El sabor del agua. El Cristianismo visto con ojos taoístas y budistas*, San Pablo, Madrid 2000, 222 pp.

HAUSHERR, Irénée, *La Méthode d'oraison hésychaste*, Orientalia Cristiana Analecta 36, Roma 1927, 210 pp.

— *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Orientalia Cristiana Analecta 144, Roma 1955, 320 pp.

HUXLEY, Aldous, *Filosofía perenne*, Sudamericana, Buenos Aires 1947, 422 pp. Más recientemente: Edhasa, Barcelona 2000.

IGNACIO DE LOYOLA, *Obras Completas*, BAC, Madrid 1977, 1.076 pp.

JÄGER, Willigis, *En busca del sentido de la vida*, Narcea, Madrid 1995, 318 pp.

— *La ola es el mar*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 224 pp.

JAMES, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1994, 392 pp.

JONAS, Hans, *La religión gnóstica* (1958), Siruela; Madrid 2000, 416 pp.

JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1993, 1.214 pp.

JULIANA DE NORWICH, *Revelaciones del Amor divino*, Aragonesa de Reproducciones Gráficas, Zaragoza 1989, 266 pp.

— *Libro de visiones y revelaciones*, Trotta, Madrid 2002, 236 pp.

JUNG, Carl G., *El hombre y sus símbolos*, Caralt, Barcelona 1984, 334 pp.

— *Recuerdos, sueños, pensamientos* (1961), Seix Barral, Barcelona 1996, 426 pp.

KAKICHI, Kadowaki J., *El Zen y la Biblia,* Paulinas, Madrid 1981, 286 pp.

KWONG, Lai Kuen, *Qi chinois et Anthropologie Chrétienne,* L'Harmattan, Paris 2000, 430 pp.

LAO-TSE, *Tao Te King,* Edicions 29, Barcelona 1989, 100 pp. Existen otras ediciones en: Tecnos (Madrid 1996); Siruela (Madrid 1998); (Madrid 2001).

LESSER, R.H., *Saints and Sages of India,* Intercultural Publications, New Delhi 1992.

LOSSKY, Vladimir, *Teología mística de la Iglesia de Oriente,* Herder, Barcelona 1982, 208 pp.

LOSSKY, Vladimir –ARSENIEV, N., *La Paternité Spirituelle en Rusie aux XVIIIème et XIXème Siècles,* Spiritualité Orientale 21, Abbaye de Bellefontaine 1977, 148 pp.

LUBAC, Henri de, *Aspects du Bouddhisme,* Éd. du Seuil, Paris 1952, 198 pp.

— *L'exégèse médiévale,* Aubier Paris 1955, 3 vols.

Majjhima Nikâya. Los sermones medios del Buda (trad. de A. Solé-Leris y A.Vélez de Cea), Kairós, Barcelona 1999, 436 pp.

MARITAIN, Jacques, *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir,* DDB, Paris 1932.

MARTÍN VELASCO, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid 1978, 324 pp.

— *La experiencia cristiana de Dios,* Trotta, Madrid 1997, 238 pp.

— *El fenómeno místico,* Trotta, Madrid 2000, 510 pp.

— *El hombre y la religión,* PPC, Madrid 2002, 224 pp.

MASPERO, Henri, *El taoísmo y religiones chinas* (1950), Ed. Trotta, Madrid 2000, 636 pp.

MATAJI, Vandana, *Nâma japa. Prayer of the Name,* Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1997, 268 pp.

MELLONI, Javier, *Los Caminos del corazón. El conocimiento espiritual en la Filocalía,* Sal Terrae, Santander 1995, 192 pp.

— *La mistagogía de los Ejercicios,* Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001, 300 pp.

MERLO, Vicente, *La autoluminosidad del âtman,* Biblioteca Nueva, Madrid 2001, 222 pp.

— *La fascinación de Oriente,* Kairós, Barcelona 2002, 278 pp.

MERTON, Thomas, *Diario de Asia,* Trotta, Madrid 2000, 416 pp.

— *El Zen y los pájaros del deseo,* Kairós, Barcelona 1999, 184 pp.

MESLIN, M., *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse,* Éd. du Cerf, Paris 1988.

MICHAEL, Tara, *Clefs pour le Yoga,* Seghers, Paris 1975, 238 pp.

Misná (La) Ed. Carlos del Valle, Sígueme, Salamanca 1997, 1.526 pp.

MOHANAMBAL, S., *Vida y filosofía en la India,* Obelisco, Barcelona 2001, 222 pp.

MORGAN, Marlo, *Las voces del desierto,* Ediciones B, Barcelona 1999, 260 pp.

NASR, Seyyed Hossein, *Sufismo vivo,* Herder, Barcelona 1985, 238 pp.

NEHER, A. *La esencia del profetismo,* Sígueme, Salamanca 1975.

NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia,* Orbis Barcelona 1984, 190 pp.

— *La recerca de Déu i altres escrits,* Proa, Barcelona 2000, 230 pp.

NISHITANI, Keiji, *La religión y la nada,* Siruela, Madrid 1999, 380 pp.

OTTO, Rudolf, *Lo Santo,* Alianza Editorial, Madrid 1998, 232 pp.

PÁNIKER, Agustín, *El Jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica,* Kairós, Barcelona 2001, 574 pp.

PÁNIKER, Salvador, *Aproximación al origen,* Kairós, Barcelona 1982, 354 pp.

PANIKKAR, Raimon, *Religión y religiones,* Gredos, Madrid 1960, 218 pp.

— *Misterio y revelación,* Marova, Madrid 1971, 286 pp.

— *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (1973), Siruela, Madrid 1998, 104 pp.

— *The Vedic Experience. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration,* London 1977.

— *The Intrareligious Dialogue,* Paulist Press, New York 1978.

— *El Cristo desconocido del Hinduismo* (1979) Grupo Libro, Madrid 1994, 226 pp.

— *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies,* Paulist Press, New York 1979. (Existe edición italiana: *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà,* Jaca Book, Milano 2000, 456 pp).

— *Elogio de la sencillez,* Verbo Divino, Estella 1993, 244 pp..

— *Sobre el diálogo intercultural,* San Esteban, Salamanca 1990, 154 pp.

— *La intuición cosmoteándrica* (1993), Trotta, Madrid 1999, 188 pp.

— *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris 1998, 272 pp.
— *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid 1994, 94 pp.
— *El silencio de Buda*, Siruela, Madrid 1996, 424 pp.
— *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1997, 192 pp.
— *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid 1999, 282 pp.
— *El diálogo indispensable: paz entre las religiones*, Península, Barcelona 2003, 96 pp.

PATANJALI, *Aforismos del Yoga*, Debate, Barcelona 1999, 146 pp.

PIERIS, Aloysius, *Liberación, Inculturación Diálogo Religioso*, Verbo Divino, Estella 2001, 360 pp.

PIKAZA, Xabier, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1981, 512 pp.
— *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999, 454 pp.

PLOTINO, *Enneadi*, Bompiani, Milano 2000, 1.602 pp.

RADHAKRISHNAN, *Indian Religions*, Orient Paperbacks, Delhi 1995, 198 pp.
— *The Hindu View of Life* (1928), HarperCollins Publishers India, New Delhi, 1998, 108 pp.

RAHNER, Karl, «Sobre el problema de la evolución del dogma», en *Escritos de Teología* I, Taurus, Madrid 1961, pp. 51-62.
— «Problemas actuales de cristología», en *Escritos de Teología* I Taurus, Madrid 1961, pp. 169-222.

RĀMAKRISHNA, *L'enseignement de Râmakrishna*, Albin Michel, Paris 1949, 716 pp.

RAMANA MAHARSHI, *Sé lo que eres* (Ed. por David Godman), Sri Ramansramam, Tiruvannamalai 1994, 378 pp.

RAPPAPORT, Roy A., *Ritual y religión en la historia de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid 2001, 670 pp.

REALE, Giovanni, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona 2001, 372 pp.

RIBERA, Raimon, *Religió i religions*, Edicions de la Magrana, Barcelona 1995, 234 pp.

RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, *La religión judía*, BAC, Madrid 2001, 762 pp.

ROSENZWEIG, Franz, *La estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 508 pp.

RŪMI, *Tesoro Espiritual*, Oniro, Barcelona 2002,162 pp.

SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Sobre la religión* [1799], Tecnos, Madrid 1990.

SCHLÜTER, Ana Mª -GONZÁLEZ Faus, José Ignacio, *Mística oriental y mística cristiana*, Cuadernos Fe y Secularidad 44, Sal Terrae, Santander 1998, 56 pp.

SCHOLEM, Gershom, *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid 1982, 240 pp.
— *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 1996, 476 pp.

SCHUON, Frithjof, *Comprender el Islam* [1961], Ed. J. de Olañeta, Palma de Mallorca 2001, 182 pp.
— *De la unidad trascendente de las religiones*, Ed. J. de Olañeta, en preparación.

SENZAKI, Nyogen - REPS, Paul, *101 Historias Zen*, Martínez Roca, Barcelona 1998, 184 pp.

SMITH, Huston, *Las religiones del mundo*, Kairós, Barcelona 1999, 402 pp.

SOPHRONY, Archimandrita, *San Silouan el Athonita*, Encuentro, Madrid 1990, 434 pp.

STEINER, George, *Gramáticas de la Creación*, Siruela, Madrid 2001, 352 pp.
— *Nostalgia del Absoluto*, Siruela, Madrid 2001, 134 pp.

SUZUKI, D.T., *Ensayos sobre el Budismo Zen*, Kier, Buenos Aires, 4 vols.
— *El Buda de la Luz Infinita*, Paidós Orientalia, Barcelona 2001, 130 pp.
— *Vivir el Zen* [1950], Kairós, Barcelona 1995, 202 pp.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *El Medio Divino* (1927), Taurus, Madrid 1967, 176 pp.
— *El fenómeno humano* [1955], Taurus, Madrid 1965, 379 pp.

TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos 1982, 1.756 pp.

THICH NHAT HANH, *Buda Viviente, Cristo Viviente*, Kairós, Barcelona 1996, 178 pp.
— *El corazón de las enseñanzas de Buda*, Oniro, Barcelona 2000, 356 pp.
— *Volviendo a casa. El camino común de Buda y Jesús*, Oniro, Barcelona 2001, 186 pp.

TORRADEFLOT, Francesc (ed.), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Trotta, Madrid 2002, 184 pp.
TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander 1997, 294 pp.
Upanishads, ed. bilingüe sánscrito-inglés (trans. Radhakrishnan), HarperCollins Publishers India, New Delhi 1998, 958 pp. (ed. por Daniel de Palma), Siruela, Madrid 1997, 172 pp..
• Con los comentarios Advaita de Sankara, ed. de Consuelo Martín: Trotta, Madrid 2001, 268 pp.
Vedas (Los) (trad. Juan B. Bergua), Clásicos Bergua, Madrid 1988, 628 pp.
VEGA, Amador, *Zen, mística y abstracción*, Trotta, Madrid 2002, 144 pp.
— *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Ed. Siruela, Madrid 2002, 312 pp.
VILANOVA, E. y otros, *Religiones y experiencia de Dios*, PPC, Madrid 2001, 94 pp.
VIVES, Josep, *Los Padres de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1971, 502 pp.
— *Si oyerais su voz... Explicación cristiana del misterio de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988, 366 pp.
WIESEL, Elie, *Celebración jasídica: semblanzas y leyendas*, Sígueme, Salamanca 2003, 262 pp.
— *Contra la melancolía*, Caparrós Editores, Madrid 1996, 200 pp.
WILBER, Ken, *El espectro de la conciencia* [1977], Kairós, Barcelona 1990, 486 pp.
— *El Proyecto Atman: una visión transpersonal del desarrollo humano* [1980], Kairós, Barcelona 1989, 320 pp.
— *Los tres ojos del conocimiento* [1983], Kairós, Barcelona 2001, 316 pp.
— *El ojo del espíritu* [1997], Kairós, Barcelona 1998, 382 pp.
WOODROFF, Sir John, *El poder serpentino* [1928], Kier, Buenos Aires 1995, 390 pp.
YOGANANDA, *Autobiografía de un yogui*, Self-Realization Fellowship, Los Ángeles 1998, 450 pp.
ZAEHNER, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, Athlone Press, London 1960.
— *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques*, DDB, Paris-Bruges 1965.
— *El Cristianismo y las grandes religiones de Asia*, Herder, Barcelona 1967, 230 pp.

— *Mysticism Sacred and Profane* [1957], Oxford University Press, Oxford 1978.
ZIMMER, Heinrich, *Mitos y símbolos de la India* [1946], Siruela, Madrid 1997, 244 pp.
Zohar, El Libro del Esplendor, Obelisco, Barcelona 1996, 288 pp.
ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985, 386 pp.
— *El problema filosófico de la Historia de las Religiones*, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993, 404 pp.

ÍNDICE ONOMÁSTICO